AUTHOR:
MOUW, JOHAN ANDREAS

TITLE:
HET ABSOLUUT IDEALISME

PLACE:
LEIDEN

DATE:
[1901?]

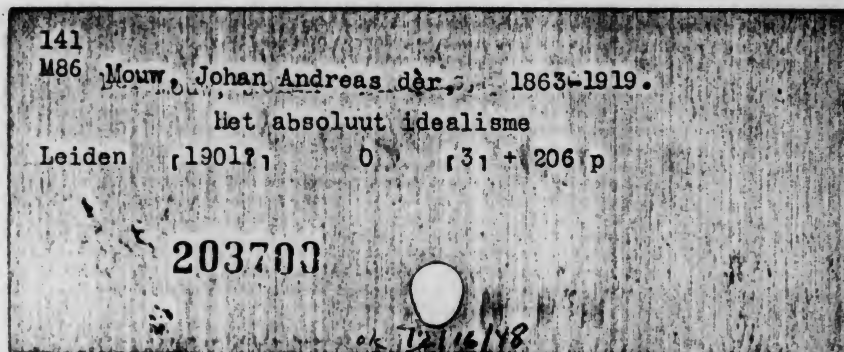
Master Negative #

91-80059-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record


141
M86 Mouw, Johan Andreas der, 1863-1919.
Het absoluut idealisme
Leiden [1901?] 0 [3] + 206 p

203700

ok 12/16/48

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5-22-91 INITIALS M.B.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

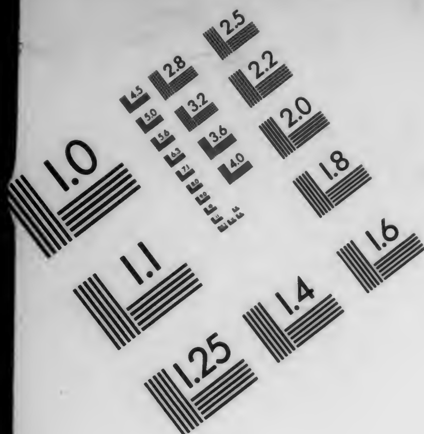


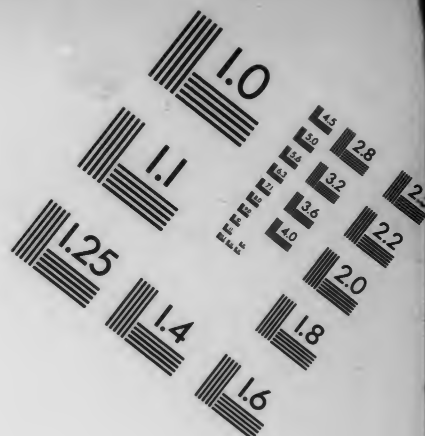
AIIM

Association for Information and Image Management

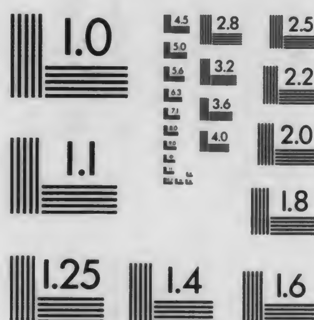
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

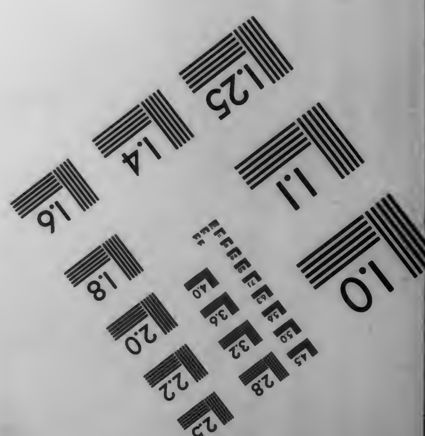




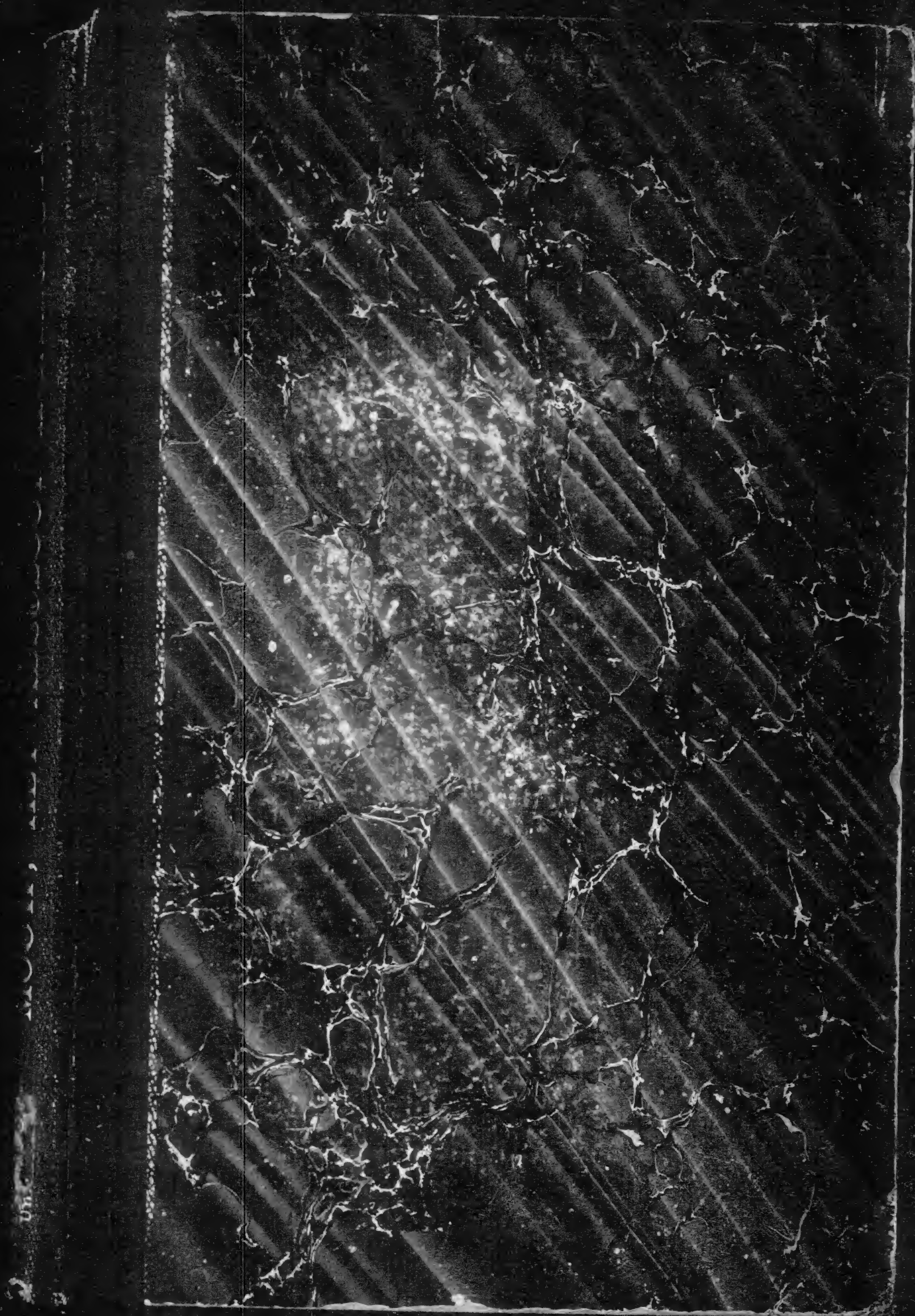








MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



HET ABSOLUUT IDEALISME.

HET

ABSOLUUT IDEALISME

DOOR

DR. J. A. DÈR MOUW.



LEIDEN. — A. W. SIJTHOFF.

Ik zal in een reeks van philosofische studies, die ook voor niet-deskundigen bestemd zijn, verschillende vragen behandelen, die Hegel's herrijzenis aan de orde stelt.

In dit deel bespreek ik I) den psychologisch gegronden twijfel aan de intellectualiteit van onze wereldbeschouwing, en II) de hypothese van het Ding-an-sich.

In mijn opvatting van het begrip en van de bezwaren tegen de metaphysica sluit ik me aan bij Volkelt.

Terwijl dit boek gedrukt werd, vroeg me de heer Sijthoff, mijn natuurlijke schrijfwijs: *et*, *'n*, *'r*, *m'n*, *de* enz. te veranderen in de tot nog toe gebruikelijke: *het*, *een*, *haar*, *mijn*, *den* enz. Hoewel ik het jammer vind, dat een wetenschappelijk boek niet in beschaafd spreek-hollandsch verschijnt, meen ik geen recht te hebben onvriendelijk te zijn tegenover mijn vriendelijken uitgever.

Rijswijk.

HET ABSOLUUT IDEALISME.

I.

De psychologisch gegronde twijfel aan de intellectualiteit van onze wereldbeschouwing.

Het herleefd fanatisme voor Hegel heeft weer een scepsis tot eer gebracht, die het goed recht van de negatie verdedigt tegenover positief-dogmatische eenzijdigheid en die, als moment van universeele bespiegeling, de concave lens wil zijn, die verstrooit en oplost wat evenwijdig en evenwaardig was, maar met de convexiteit van het positief dogmatisme, dat die evenwijdigheid tot één punt bijeendwingt en fixeert, wil samenwerken tot telescopisch vergezicht over de wereld, die onzichtbaar zou blijven voor het ongewapend geestelijk oog.

Het lijkt me nuttig, tegenover die wijsgeerige „scepsis" met nadruk te wijzen op de noodzakelijkheid van nog een ander soort van scepsis, die ik „de psychologisch gegronde" wil noemen, en die gelijkwaardig is met zelfkundige achterdocht zelfs ten opzichte van onze, in eigen oogen heel goed gefundeerde, overtuigingen; is de zooeven genoemde wijsgeerige scepsis te vergelijken met de concave lens, de psychologisch gegronde berust op de som van refractie, parallaxe, aberratie, chronometerfout en persoonlijke psychophysische reageerdifferentie, maar gedacht zonder mogelijkheid van correctie. Ja! als we maar de gezamenlijke waarde konden bepalen van de fouten, die uit de dadelijk te bespreken storingen in onze berekeningen binnendringen! De analytische finesse van de astronomische correctie zou niet noodig zijn, als we maar globaal wisten in welke richting het resultaat valt van die,

soms samenwerkende, soms interfereerende afwijkingen; maar ook dàt weten we niet, en het gevolg is een, bij nauwgezetheid van wetenschappelijk geweten onvermijdelijke, pijnlijke achterdocht in de juistheid van onze wereldconcepties, waarvan ik de buitenwetenschappelijke bepaaldheid wensch te behandelen.

I.

We denken door middel van woorden, waarbij het volkomen onverschillig is, wat we onder „denken" verstaan. Hoe we ook het denkapparaat of de denkfunctie of de wereldfunctie, die „denken" heet, definieeren, en hoe we ook die definitie zelf van het denken opvatten: als bewustzijnsspiegeling of -representant van een essentieel onbewuste werkzaamheid, of als een zelfbeschouwing van het Wezen, die onmiddellijk gelijk is aan kennis van het zijn — in elk geval zijn woorden onmisbaar. Het begrip, onverschillig hoe we het beschouwen, moet worden vastgelegd aan iets concreet zintuigelijks, een klank of schriftbeeld of spreekbewegingsherinnering, al naar we auditief of visueel of motorisch zijn; de woorden zijn de ankers, waarmee de begrippen blijven vastgehecht aan den zinnelijken mensch; het woord, als blijvend aantrekkingscentrum, houdt ze vast, dat ze niet vervloeien; het is het klanksymbool of het schriftsymbool of het spreekbewegingssymbool, waarmee de voorbijgaande mensch het eeuwige aan zich boeit. Zooveel woorden, als iemand kent van zijn taal, zóóveel begrippen zijn zijn eerste bewust bezit, het kapitaal, waarmee hij werken kan; de grammatische en syntactische categorien bepalen de wijze, waarop zijn begrippen kunnen samengroeien tot gesloten gedachten.

Een groffe opvatting nu van taal meent, dat de woorden van de eene taal hun aequivalenten hebben in een andere; en een door philosofische vooringenomenheid tendentieuse taalbeschouwing dacht, dat die grammatische en syntactische vormen, niet gestoord door ethnopsychologische grillen, zuiver evenwijdig loopen met de logische categorien. Geen van beide is waar. Ieder is geneigd, de begrippen, die opgehangen zijn aan de kapstokken van zijn taal, te beschouwen als noodzakelijke, in den aard van de (zoogenaamde) dingen-zelf liggende en uit de natuur zelf nageteekende patronen, en de verbindingen er tusschen leiden, meent hij, tot het eenig mogelijk inzicht in den samenhang van de wereld.

Maar wie zoo denkt, vergeet, dat zijn op die manier ontstane kennis ethnologisch gekleurd is. Aequivalenties tusschen de talen zijn uitzonderingen, en wie een vreemde taal aanleert, neemt naast zijn hollandsche individualiteit een tweede aan, een proces, dat in de verte lijkt op de hypnotische persoonsverandering. Zooals iemand in gezichtsuitdrukking, in gebaren, in stem, met een voor een acteur onbereikbare mimische volkomenheid een oude boerin, een Napoleon kan voorstellen, al naar de suggestie, zoo is hij, die fransch, sanscrit, turksch door en door kent, wat de samenstelling van zijn begrippenwereld en dus een gewichtig deel van zijn verstandelijke persoonlijkheid betreft, tegelijk een Franschman, een Indier, een Turk. Het begrensd zijn door de moedertaal is een begrensd zijn van ons denken. En ook al krijgen we door historische vergelijking en door het bestudeeren van andere talen inzicht in de wording van onze begrippen in hun samenstelling en het verschil tusschen dìe en de begrippen van andere volken in hun samenstelling, en ook al gaan we door het kennen van andere taaltypen begrijpen dat de logische categorien op een andere manier door de taalcategorien van een Nieuw-Zeelander weerspiegeld worden dan door de onze, ons feitelijk denken houdt daarmee geen rekening. Het theoretisch inzicht in de ethnopsychologische bepaaldheid van onze verstandelijke persoonlijkheid — want we spreken voorloopig alleen dáárover — die abstracte kennis bevrijdt ons niet van die beperking, als we in het hollandsch denken. Dan blijft die begrenzing onopgemerkt. Zoo merken we niet, dat we kleeren aan hebben; we kunnen ons, als we willen, wel het prettig-vreemde gevoel herinneren van naakte los-bandigheid, maar het feitelijk belemmerd worden voelen we niet. De eigenaardigheid van onze houding, onzen gang, zien we niet; we kunnen ons wel een caricatuur herinneren, waarin we ons maar al te duidelijk herkenden: in ons gewone leven zien we ons zelf niet, zoo min als iets anders, dat we dagelijks zien. Met die niet opgemerkte en toch bestaande, alleen in abstracto gekende belemmeringen en gebreken is de nationale taalbelemmering te vergelijken.

Men heeft de goddelijke natuur van de Taal verheerlijkt, en te recht. Als elke grashalm een eigennaam moest hebben, zou de beschaving nog nomadisch grazen over de steppen van onontgonnen aarde. De taal kent geen individuen; zooals voor een groot staatsman de eenlingen en hun neigingen het materiaal zijn voor de verwerkelijking van zijn ideeën, zoo zijn voor de taal de vergankelijke apartheden het materiaal, dat ze

verbruikt voor de begrippen. De taalwording was de morgenschemering van de wetenschap, de geboorte van Pallas Athene. Bij de taal, evenals bij den God van Paulus, is geen aanneming des persoons, maar heerlijkheid en vrede voor een iegelijk, die de waarheid zoekt, eerst den Griek en ook den Jood.

Maar men heeft ongelukkig in aanbidding voor die goddelijke natuur van de taal vergeten, ook haar duivelschen aard in het licht te stellen, in het licht waarin Mefisto pleegt op te treden; en het genoegen van weer eens een eenheid van tegendeelen op te jagen zou de belooning zijn geweest voor die rechtvaardigheid. Want de taal tracht niet alleen ons te vangen door ethnologische listen, maar ze houdt ons soms een tooverspiegel voor, waarin het gelijke verschillend en het verschillende gelijk schijnt.

Nemen we bijv. de beteekenis van „zijn". Als ik zeg: tweemaal drie is zes, beteekent dit dat ik drie eenheden, tweemaal genomen, gelijkstel aan zes eenheden, met de zekerheid dat ik niet anders kàn en dat alle menschen (als er menschen „zijn" in de dadelijk volgende beteekenis) zoo moeten denken, dat dus „tweemaal drie eenheden" quantitatief vervangbaar is door „zes eenheden." — Wanneer ik zeg: er is een melkweg, dan spreek ik uit, dat er onafhankelijk van mijn voorstelling en onafhankelijk van de voorstelling van eventueele andere bewustzijnssferen, een melkweg bestaat; wat met die onafhankelijkheid bedoeld wordt en bedoeld worden mag, doet er op het oogenblik niet toe, nu niet de kennistheorie aan het woord is, maar alleen de feitelijke beteekenis van een woord, het begrip, dat vastgehaakt zit aan den klank: „is" wordt vastgesteld. Zoomin als het gelijkstellingsoordeel zich direct uitlaat over een van het denken onafhankelijke existentie, zoomin stelt het existentieoordeel gelijk.

Wanneer ik zeg: de griffioen is een fabeldier beteekent dat: binnen het wijdere begrip fabeldier ligt het engere begrip: griffioen; het begrip: griffioen is met andere begrippen: draak bijv., het materiaal geweest voor de constructie van het begrip: fabeldier. Dit soortaanduidend oordeel spreekt nòch de van de voorstelling onafhankelijke existentie van de griffioen, nòch de vervangbaarheid van het een door het ander uit. — En als ik, ten vierde, zeg: gras is groen, dan beteekent dat, wanneer ik dit oordeel qua logicus aanhaal als een voorbeeld, dit: bij de analyse van die begripsstructuur blijkt de aanwezigheid van het begrip of de begripsmatige voorstelling: groen; en

wanneer ik het niet qua logicus citeer als voorbeeld, maar in een dispuut of in een bewijsvoering werkelijk gebruik tot weerlegging of verduidelijking, is de zin deze: laten we niet vergeten, dat we bij gras, dat voorloopig nog vaag is, allerlei kunnen denken, maar o. a. ook de groenheid; in zoover is het oordeel een determinatie. De engte van het bewustzijn maakt in de practijk tot determineerend oordeel, wat afgezien van die engte in de theorie van de logica een analytisch oordeel is. Ik kan dan de waarde van „het gras is groen" omschrijven als volgt: die onnoembare apartheden, die het materiaal waren bij de vorming van het begrip: gras, zijn ook het materiaal geweest, of hadden het kunnen zijn, bij de vorming van het begrip: groen [1]). Ik stel in dit oordeel geen gelijkheid, zooals in: tweemaal drie is zes: ik laat me niet uitdrukkelijk uit over de van alle waarneming onafhankelijke existentie van gras, ook al wordt die erin aangenomen; die ligt zelfs geimpliceerd in een oordeel als: een spook is doorschijnend, waarbij ik, al is het maar bij wijze van onderstelling, om bijv. een argumentum ad hominem te kunnen aanwenden, voor een oogenblik het bestaan van spoken erken; in de determinatie ligt dus de soms werkelijke, soms gesimuleerde meening van het bestaan ingewikkeld, zonder dat die existentie als object van het oordeel optreedt. Zoo min als nadrukkelijk existentie-oordeel is het een identiteits- of gelijkstellingsoordeel, want ik bedoel niet dat ik gras kan vervangen door groen, zooals tweemaal drie door zes. En evenmin is het een soortaanduiding, want het komt in niemand op, er mee te willen zeggen: er is een zeker soort dingen, die we noemen: de groene dingen, en van die wezenssoort is het gras een onderafdeeling, zooals de griffioen een fabeldier is. Met een oordeel als: de geesten van het spiritisme zijn moeilijk te identificeeren wordt heel zeker niet bedoeld, dat van een bepaald soort dingen, die we noemen: de moeilijk te identificeeren dingen, de geesten een groep vormen.

Wanneer nu gezegd wordt: de grondformule voor het oordeel is: Het aparte, individueele, das Einzelne is het algemeene,

---

[1]) Interessant is het, dat van zulk materiaal veel volken geen gebruik hebben gemaakt, die namen hebben voor allerlei vogel- en plantensoorten, maar geen woord voor (en dus geen begrip:) Vogel, Plant.

Overigens merk ik op, dat ik, als ik van het materiaal voor een begrip spreek, alleen de psychologische feitelijkheid op het oog heb; de ontologische (Hegelsche) beschouwingen over het begrip komen later ter sprake.

dan wordt de gelijkstellingsbedoeling van het identiteitsoordeel ten onrechte toegekend aan alle oordeelsvormen. Het doet er nu niet toe, of we die anders willen indeelen, en misschien, onderscheid makend tusschen Satz en oordeel, het existentie-oordeel schrappen: de hoofdzaak is, in te zien, dat in zinnen als: tweemaal drie is zes, (er is een melkweg), de griffioen is een fabeldier, het gras is groen, het woord: is drie (resp. vier) beteekenissen heeft, en dat de vernuftigste redeneering niets veranderen kan aan de waarheid, dat een formuleering als: het individueele, aparte is het algemeene een woordspeling is, een misbruik van de armoe van de taal. Bekend zijn de pogingen om de bewerkingen, waaraan de begrippen kunnen onderworpen worden, of de verhoudingen, waarin ze tegenover elkaar komen te staan, op wiskundige manier voor te stellen en zoodoende te scheppen, wat na Delboeuf de algorithmische logica is genoemd. Als de taal de logische onderscheidingen, die in de logische algorithme door verschillende algebraische symbolen worden verzinnelijkt, door verschillende klanksymbolen had kenbaar gemaakt, dan zou die noodlottige woordspeling nooit zijn opgekomen.

We kunnen dit gevaar van geen notitie te willen nemen van onlogische taalgrillen, verduidelijken door een voorbeeld uit het grieksch. De wortel pel beteekent: beweeg. — Achilles peletai snel had dus oorspronkelijk de waarde: daar gaat Achilles: je kunt wel zien, dat hij vlug ter been is, of: de snelheid van Achilles blijkt uit zijn beweging. — Het populierenloof peletai sierlijk wou zeggen: wat komt de gratie van het populierenloof mooi uit, nu het zich beweegt.[1]) — Nu gaat Achilles langzamer loopen, en de wind is minder hard. De snelheid van den een, de gratie van het ander blijken minder duidelijk. Daar gaat Achilles zitten, en de wind liggen: nu drukken de genoemde zinnen feitelijke onjuistheden uit, maar men heeft zich zoo gewend aan de verbindingen, dat men de uitdrukkingen houdt en er weinig meer mee bedoelt dan: Achilles is snel, het populierenloof is sierlijk. We kunnen ons voorstellen, dat er wel oppositie was in het begin. Wanneer de kleinzoon zei: „die broche van moeder peletai mooi," dan zei grootvader:

[1]) Volgens Hoogvliet is de overgang: beweegt zich — gaat — wordt (cf. turns) — is. Voor de kwestie, waarover ik spreek (het verdwijnen van de veranderingsvoorstelling), is het van geen belang.

„neen, jongen, dat kan niet; die broche peletai heelemaal niet." Dan zei de jongen: „ja wel, grootvader; maar u zegt ook: de top van den populier peletai lichtgrijs; en waar houdt de top naar beneden op? hoeveel vingerbreed onder de punt?" — Dan zei grootvader, dat hem dat te geleerd af was en dat de jongens zoo knap werden; maar hij dacht bij zich zelf: e pur si non muove. En grootvader overkwam, wat meer grootvaders overkomt: hij kreeg geen gelijk en ging dood. Maar hij werd gewroken. Toen later de jongen een voordracht hield voor een wijsgeerig genootschap en zei: „Alle dingen hebben hun eigen natuur, bijv. een lijk peletai onbeweeglijk", stond Heraklitus op en sprak: „Meneer de defendens! U laat u met weinig waardeering uit over de stelling, dat het denken van de tegenspraak onvermijdelijk is; maar wat heeft u daar zelf gezegd? Een lijk peletai onbeweeglijk, m. a. w. het lijk beweegt zich, zooals zich het onbeweeglijke beweegt, of wel: hoe duidelijk blijkt uit de beweging de onbeweeglijkheid van het lijk. De eenheid van de tegendeelen!"

Evenals het een materieele, een feitelijke, een inhaltliche onjuistheid was, dat men zei: „de muur peletai bestormbaar", zoo is het onlogisch, dat verschillende begrippen en verschillende logische verhoudingen door één taalsymbool worden aangeduid.

Ik sprak daar net over Prof. Bolland. Ik wil uit zijn Zuivere Rede een paar voorbeelden aanhalen. Op pag. 43 wordt gesproken over de identiteit van denken en zijn, en het cartesiaansche ik denk, dus ben ik, waarmee dan, bijwijze van grondstelling, gezegd was „dat mijn denken, hoewel het op zichzelf is wat het is, tegelijk en uit zichzelf wat anders, een bestaan mag heeten. Gezegd, doch ook bewezen? —" Hierna zegt Bolland, dat de kennis van het wezen, den samenhang en de redelijke volgorde in de bepaaldheden van de tot zichzelf komende rede niet bereikt wordt „langs eenen weg, dien men nog in den ondoordachten zin des woords bewijsvoering of verklaring, afleiding uit iets anders heeft te noemen" en dat „het begrip van de veeleenigheid der begripsverbijzonderingen ..... in het denken (ontstaat) door eene zelfonderscheiding en zelfhereeniging, een gelijktijdig uiteen- en ineendenken, waarin het middellijke volgen van het uit iets anders bij afleiding verworvene zich in de zelfverwerkelijking der zelfverzekering opheft."

Afgezien van de mij niet duidelijke bewering, dat de zelfver-

zekering zich zelf verwerkelijkt, of — als „der" een verklarende genitief is — dat de zelfverwerkelijking van de rede een zelfverzekering is, terwijl toch het begeleidend gevoel van dwang, van niet anders kunnen, iets anders is dan de ontplooiing van de bepaaldheden, zooals al blijkt uit de bij verschillende philosofen verschillende volgorden in de bepaaldheden bij gelijk dwanggevoel, bij gelijke Selbstgewissheit der Vernunft, zooals het heet; afgezien hiervan heeft deze beschouwing over het verschil tusschen bewijzen of afleiden en de in haar waarde hypothetische zelfverzekerdheid (eenheid van tegendeelen!) niets te maken met de identiteit van denken en zijn. Bolland voelt dat ook en gaat door:

> „Hier weliswaar laat zich als van buiten komende opmerking [1]) denken, dat daarmede voor 'de identiteit van denken en zijn' niets gezegd is en hare opstelling eene 'petitio principii' blijft, dat de waarheid hier vooronderstelde wordt van wat te betoogen zoude zijn, en zulke uitspraken allerminst zoo zonder meer behoeven te gelden als gronden voor de stelling, dat het zijn slechts begrip of gedachte is. Doch de bewering, dat eene petitio principii uiteraard en in allen gevalle verkeerd is, is eene verkeerde petitio principii, al heeft niemand ooit de identiteit bewezen van het denken en een voorondersteld ondenkbaar zijn."

Woorden op -ing duiden over 't algemeen in eerste instantie de bezigheid, de handeling aan, en kunnen daarna ook iets concreets aanduiden; zoo is wandeling: het wandelen en daarna: wandelweg, wandelplaats. In woning is alleen de beteekenis: woonplaats overgebleven. Het stukje: -ing als aanwijzer van de handeling is gelijkwaardig met het latijnsche tion-; petitio principii is dus dát bedrijf, die handelwijs of methode, waarbij men hetgeen bewezen moet worden, gebruikt als gegeven ter bewijsvoering. Neemt men dus petitio in de beteekenis van: de handeling, die de wortel pet-ī = te bereiken tracht — aanduidt, dan is een petitio principii, dan is dat bedrijf, die werkzaamheid, die manier van doen verkeerd, dat is: onjuist. Maar gaan we nu datzelfde woord gebruiken in den zin van het petitum, het dóór dat bedrijf tot stand gebrachte, en laten we petitio principii beteekenen: een bepaalde stelling, waarop we als op het

[1]) Door „weliswaar" wordt de juistheid van de opmerking erkend; de bijvoeging, dat ze van buiten komt, bedoelt, dat ze eigenlijk genegeerd kòn worden en alleen bij wijze van grootmoedige minzaamheid niet wòrdt genegeerd.

bewezene of onverschillig hoe vaststaande ons beroepen, dan hoeft dat door een verkeerd of onjuist pet-ere bereikte pet-ī-tum niet verkeerd, maar nu in den zin van onwaar, te zijn. De methode, voorzoover het maken van een fout methode heeten mag, het doen is verkeerd of onjuist, onlogisch, onredelijk [1]); maar de stelling (evenals woning het zoogenaamd concrete) kan heel goed niet verkeerd of wáár zijn. Wanneer Bolland dus zegt: „de bewering, dat eene petitio principii uiteraard en in allen gevalle verkeerd is, is eene verkeerde petitio principii —" dan wordt in die bewering het bedrijf van het nog niet bewezene of hoe dan ook vaststaande te laten gelden àls bewezen of vaststaande, afgekeurd als verkeerd of foutief, zonder dat daarmee een veroordeeling wordt uitgesproken van de als bewezen of vaststaand gebruikte stelling-zelf. Bolland nu dicht die bewering de bedoeling toe, als zou ze de onwaarheid van deze of die stelling-zelf uitspreken, en noemt, consequent in zijn misverstand, de bewering een petitio principii, die dan nu natuurlijk verkeerd in den zin van onwaar moet zijn. Door dit dubbele misverstand — men zou het een woordspeling kunnen noemen, als het opzettelijk was gedaan — wordt de schijn voorgegoocheld, alsof de opmerking, „dat de waarheid hier vooronderstelde wordt van wat te betoogen zoude zijn, en zulke uitspraken allerminst zoo zonder meer behoeven te gelden als gronden voor de stelling, dat het zijn slechts begrip of gedachte is —" alsof die opmerking, wel beschouwd, waardeloos is.

Een ander, maar veel ernstiger, geval van onzuivere redeneering ten gevolge van woorddubbelzinnigheid, vinden we op pag. 46. „Waar denken is, daar is zijn. Het ik denkt zich, terwijl het is, en het is, terwijl het zich denkt. Denken is zijn. En denken is niet zijn. Het zijn is de rust der onveranderlijkheid, het denken de onrust der verandering, en het denken, dat een waar en zuiver zijn zonder meer mocht willen denken, zoude in de onveranderlijke rust van het ware zijn hebben te vergaan."

Over de stelling, dat het ik zich denkt, terwijl het is; over de dubbele beteekenis, waarin door Bolland wáár wordt gebruikt; over de kennistheoretische onderstelling die in dezen zin (zooals doorloopend)

[1]) Ik zal redelijk gebruiken in Bolland's zin van vernünftig, hoewel hiermee volgens mijn taalgevoel het woord geweld wordt aangedaan; maar ik weet ook geen beter.

wordt aangenomen, zal ik later spreken; hier wensch ik alleen te wijzen op de beteekenis van is en zijn. Het taalgebruik kent zijn in de beteekenis van bestaan, existeeren, zonder dat er de starre rust van bevroren onveranderlijkheid mee wordt bedoeld, bijv.: in de natuur — onverschillig wat daarbij wordt gedacht — is beweging. Zijn is te vergelijken met het sanscrit bhū. En in die beteekenis wordt het woord ook genomen, als het in den voorzin heet: waar denken is; want in denken ligt onmiddellijk de voortgang, de beweging, de verandering; waar denken is, wil dus zeggen: waar denken plaats vindt of geschiedt of gebeurt, bhăvăti; nu mògen in den slotzin is en zijn ook alleen maar diezelfde waarde hebben, zoodat we krijgen: waar denken gebeurt, gebeurt gebeuren; waar denken plaats vindt, vindt plaats het plaats vinden. Maar nu bedenkt Bolland dat in zijn de beweginglooze, strakke, onveranderlijke rust óók zit, wanneer men het woord gebruikt als philosoof. Dan is het duidelijk, dat denken geen zijn is. Maar dan is de voorzin onzuiver, dan mocht heelemaal niet gezegd worden: waar denken is. Of is misschien bij het eerste denken niet gedacht aan den voortgang, aan de verandering? Dan zou het toch beter geweest zijn, voordat van het denken werd gezegd, dat het (onveranderlijk in bevroren rust) is, eerst na te gaan, òf dat wel kòn gezegd worden. Ik zal later bij Bolland en andere Hegelianen meer voorbeelden aantoonen van den kunstgreep, een woord of een gedachte eerst aan te halen in de beteekenis, die het onmiddellijk, natuurlijk taalgevoel of het ongeoefend en onkritisch denken bedoelt, en daarna, een wijsgeerige beteekenis hechtend aan dat woord of een bepaalde wijsgeerige stelling leggend in de naief bedoelde gedachte, schijnbaar tegenspraak met zich zelf of instemming met het kunstmatig er uit gegoochelde op te wekken. Ik zal dan op deze passage terugkomen, de volledige beschouwing waarvan kennistheoretische overwegingen vooronderstelt; want evenals de eerste zin en wat zich hierbij aansluit, berust op een misverstand of een soort van woordspeling, zoo steunt de tweede zin (Het ik denkt zich, terwijl het is, en het is, terwijl het zich denkt) met wat zich dáárbij in strekking aansluit, op de idealistische exploitatie van naief realistische inbeelding.

In het begrip: denken is het begrip: verandering, beweging opgesloten; maar in het begrip: beweging is het begrip: bestendigheid — dat heel wat anders is dan het begrip: starre, stijve rust, waarin niets gebeurt, niet uitgesloten; bestendig is

hetgeen blijft: de aarde draait bestendig om de zon wil zeggen: de aarde blijft steeds draaien. Daarom lijkt het me ook weer onjuist, als het (ibid.) heet: „.... het veranderlijke denken heeft de bestendigheid van het zijn, zonder welke het niet ware." Voor mijn taalgevoel zit in bestendigheid de onafgebrokenheid, dus niet noodzakelijk de verstijfde, gebeurtenislooze rust, maar het aldoor voortduren van denzelfden [1]) toestand, onverschillig welke, beweging of rust; de bestendigheid van het zijn (nam. het onveranderlijk-rustige zijn) is één geval van onafgebrokenheid; de bestendigheid van de beweging, bijv. aethertrilling, is een ander geval van onafgebrokenheid; maar ook al voelt iemand in bestendigheid de veranderinglooze rust, dan nog blijft het laatste gedeelte van den aangehaalden zin niet duidelijk: zonder welke het niet ware. Wat beteekent: ware? Blijkbaar niet hetzelfde als zijn in den hoofdzin, maar weer hetzelfde als bhavêt, hetzelfde als in: wanneer er geen ruimte was, ware er geen beweging; in den zin: er zou geen denken zijn zonder de bestendigheid van het zijn, wordt de voortduring, die volgens mij, de onafgebroken onveranderlijke rust, die volgens een ander in bestendigheid ligt, in zijn (ware) gelegd, dat immers behalve plaats vinden, gebeuren, (bhū), ook de philosofische beteekenis heeft van: onveranderlijk zijn, en juist door de omgeving, door het verband, waarin het hièr voorkomt, tot die bijgedachte van onveranderlijkheid uitlokt. Dat neemt niet weg, dat de juiste formuleering alleen zijn mag: het veranderlijke denken heeft de bestendigheid van het zijn, zonder welke het niet zou plaats hebben of gebeuren, bhavēt. Maar de stelling, dat het denken niet zou kunnen plaats vinden zonder de bestendigheid van het zijn, heeft alleen dàn zin, wanneer met het onveranderlijke zijn nièt bedoeld wordt het begrip: het onveranderlijke zijn, maar het bewustzijnstranscendente correlaat daarvan; de bestendigheid van dit begrip: het bestendige zijn is even imaginair als de bestendigheid van het begrip: onbestendigheid. — Het volle licht op den oorsprong van de verleidelijkheid van deze Hegelsche redeneering kan eerst later vallen, als we over het zich denkend ik en over de hypothese van het „denken" spreken.

[1]) Op het mysterie van hetzelfde mag Bolland hier niet wijzen (Het Verstand en zijne Verlegenheden pag. 11), omdat hij zelf spreekt van onveranderlijke rust, en onveranderlijk = niet veranderend = hetzelfde blijvend is.

Bizonder groot gevaar voor de zuiverheid van het denken hebben we dàn, wanneer een woord van beteekenis verandert; tusschen de oorspronkelijke waarde en de latere (dus tusschen het begrip, waarvoor de klank èerst, en het begrip, waarvoor de klank later tot fixatief dient) kan een heel groot verschil zijn, dat soms zelfs tot tegenstelling groeit; zooals bijv. bij onophoudelijk, dat natuurlijk oorspronkelijk nìet ophoudend was en nu tèlkens ophoudend maar helaas! telkens weer beginnend beteekent; de psychologische verklaring hiervan uit de irritatie, die de pausen met ergerende en schijn van onafgebrokenheid voorspiegelende herinnering opvult, is voor een Hegelaar wel verdrietig; de overgang is geen dialectisch omslaan, maar een misbruik uit, tot overdrijving geprikkeld, ongeduld.

Wanneer nu de etymologische beteekenis, door onverschillig welke oorzaken, vergeten en alleen de actueele waarde overgebleven is, dan is de zaak gezond; wel hebben we dan nog altijd de ontzaglijke moeilijkheid om de fijne verschillen tusschen synoniemen te fixeeren (aanhoudend, onafgebroken, voortdurend, bestendig, gestadig); maar zoowel de twijfel aan wat je nu eigenlijk zegt, als het in zijn oorzaak soms vrij lang verborgen misverstand tusschen twee menschen, is niet meer mogelijk. Maar voordat het zoover is, doorloopt het woord een stadium van onzekerheid; het verleden vecht met het heden, de historische kennis met het taalgevoel, de zwarte wortel met de witte bloem. En bij dien fantastischen strijd zit de philosofeerende hulpeloos te kijken; hij kan er toch niets aan doen! Het beste is in zoo'n geval, het woord heelemaal niet te gebruiken, en liever een ander te zetten. Maar nu is het ongeluk, dat niet alle menschen even oud zijn, zoodat een woord, waarin bij mij het verleden nog opspookt, bij een ander, die jonger is, geen enkele herinnering aan de „oorspronkelijke" beteekenis meer opwekt. En het is ook niet alleen de leeftijd; er is een groot verschil tusschen ons in het meer of minder „modern" zijn, in het meer of minder meegaan met den tijd. Een vooruitstrevende geest, die meer kijkt naar wat er komen zal, dan naar wat er geweest is, zal, ook al is hij ouder, van een botsing tusschen de etymologische en de actueele waarde van een woord misschien niets merken; door het verschil in literaire ontwikkeling en historische taalkennis wordt alles nog weer gecompliceerder, zoodat men nooit precies weten kan, wie, wat de actueele beteekenis van de woorden betreft, bij elkaar hooren. Het is dus best mogelijk dat ik, een woord vermijdende, dat bij mij

in het oorlogsstadium is ingetreden, een woord gebruik, waarbij voor mij nog geen conflict is opgetreden of het conflict al ten gunste van het taalgebruik is beslecht, maar dat door anderen, die moderner of minder modern zijn, anders wordt opgevat. En dat kan leiden tot misverstanden, die daarom soms zoo heel moeilijk opgehelderd kunnen worden, omdat het geen van beiden in den zin komt, dat de ander niet hetzelfde er bij denkt. Bij een woord als onophoudelijk, waar de beteekenis zich heeft omgekeerd, zal men al gauw merken, wat de oorzaak is van het geharrewar, maar de verandering kan veel fijner zijn. Blijven nu de beide beteekenissen bewaard, doordat het taalgebruik ze allebei in verschillende verbanden vasthoudt, dan is niets gewoner, dan dat het verschil niet opgemerkt wordt en een redeneering wordt vastgehaakt aan het eene begrip, terwijl alleen het àndere begrip op zijn plaats is in den zin, waarin dat, beide begrippen fixeerende, woord staat.

Om een voorbeeld aan te halen uit Bolland:

> „Het philosofeeren vooronderstelt ondervinding: wie niets heeft ondervonden, niets heeft beleefd, gaat ook niet philosofeeren.......; zonder iets beleefd te hebben geen philosofie.
>
> Maar, niet waar, wie slechts veertien dagen met ons heeft samengezeten, weet dat een bepaaldheid zonder meer niets waard is, dat het nooit blijft bij een bepaaldheid zonder meer, dat wij de bepaaldheid zonder meer als een eenzijdigheid hebben te beseffen, en dat wij dus ook bij de opmerking, dat philosofie ondervinding vooronderstelt, onmiddellijk hebben te denken aan de keerzijde, nl. dat wij philosofeerende niets hebben te vooronderstellen. (Collegium logicum pag. 8).
>
> Zonder ondervinding geen philosofie; maar blijven wij eenvoudig bij de zinsindrukken, blijven wij eenvoudig bij datgenen wat wij, om zoo te zeggen, lijdelijk ondervinden, dan komen wij niet tot wijsheid, dan komen wij niet tot waarheid. Wij moeten tabula rasa maken, wij moeten hier in alle gestrengheid leeren beseffen, wat het beteekent, onbevooroordeeld te willen denken. Wie hier niet komt met het besluit om alles te laten gelden, wat in de rede zal blijken te liggen, onverschillig of het zoo onmiddellijk aangenaam of onaangenaam aandoet — wie hier niet komt met het vaste besluit, om waar te laten, wat waar is, wie

dus niet komt met het besluit, om onbevooroordeeld te zijn — hij behoeft niet te beginnen, want hij is lijnrecht gesteld tegenover het eigenlijke streven naar wijsheid. (Coll. Log. pag. 10).

Dus: 1) philosofie vooronderstelt ondervinding, en 2) wij philosofeerende vooronderstellen niets.

Bolland triomfeert, en zegt met een welwillend lachje van meerderheid „dat wij ons bewegen in tegenstellingen, die voor het verstand onmiddellijk tegenstrijdigheden zijn. En iets is dan ook al op zichzelf tegenstrijdig; iets is in zijne onmiddellijkheid tegenstrijdig. Hier kunnen wij naast elkander zetten deze twee stellingen: philosofie vooronderstelt ondervinding — en: philosofeeren doet men onbevooroordeeld." (Coll. Log. pag. 11).

Als het de bedoeling was van Bolland, al dadelijk bij het begin van zijn college een voorbeeld te geven van tegenstrijdigheden, van tegenstellingen, waarvoor het domme verstand machteloos staat, dan is hij niet erg gelukkig geweest. Want er is al heel weinig taalgevoel noodig, om het puzzletje op te lossen. Wie niets heeft ondervonden, niets heeft beleefd, gaat niet philosofeeren. Natuurlijk; want afgezien van de ondenkbaarheid, dat iemand (en dat wil dan toch zeggen: de een of andere m e n s c h) niets zou kùnnen ondervinden, geen warmte of kou of zuur of zoet of dorst of eksteroogen, dan moet er toch, zal er gephilosofeerd worden, iets zijn, waaròver gephilosofeerd wordt. Hoe we nu dat „iets" willen noemen: een wereld, of een werkelijkheid, of een natuur, of een gewaarwordingencomplex, „iets" moet op de een of andere manier gegeven zijn, wanneer er gephilosofeerd zal worden. Ondervinding, in den ruimsten zin, als bewustzijn van iets, is dus een b e s t a a n s v o o r w a a r d e voor philosofie, die onmogelijk is zonder object. In zoover kan men zeggen, dat philosofi e, als denkrichting, als wetenschap of streven naar wetenschap, d e o n d e r v i n d i n g als voorwaarde v o o r o n d e r s t e l t.

Maar wij mogen, wanneer we philosof e e r e n d e die ondervinding trachten te verklaren of te begrijpen — of wat men onder philosofie wil verstaan — niet u i t g a a n van een stelling, die we al v a n t e v o r e n a l s w a a r a a n n e m e n. In zoover kan men zeggen, dat de p h i l o s o f e e r e n d e n i e t s v o o r o n d e r s t e l t.

„T o t b e s t a a n s v o o r w a a r d e h e b b e n" en „v a n t e v o r e n a l s w a a r a a n n e m e n" zijn twee zoo verschillende begrippen, dat

het mij een raadsel is, hoe iemand ze verwarren kan. Wanneer de omstandigheid, dat ze allebei aan hetzelfde geluid vastgehaakt zitten, niettegenstaande het evidente verschil, iemand verlokt ze te gebruiken, alsof ze nièt verschilden, dan maant dat wel tot heel groote voorzichtigheid, om niet te zeggen: achterdocht, bij het lezen van wat hij schrijft. Want het wekt het vermoeden dat, waar het eerst recht op fijn taalgevoel aankomt, de noodlottigste vergissingen zullen insluipen.

Zoo'n vergissing vinden we al dadelijk in het begin van het Collegium Logicum.

„H o e m o e t e n w ij d e n k e n o v e r d e w e r k e l ij k h e i d?" — —

Dat is de vraag ook, waarin ligt aangeduid wat ik volgens de bedoeling van mijn benoemingsbesluit in twee vakken zou hebben te onderwijzen. Want de hoogleeraar in de wijsbegeerte wordt more majorum aangewezen, om onderwijs te geven in de logica en de metaphysica. En overweegt ook met mij, wanneer wij vragen, hoe wij moeten denken over de werkelijkheid, of dan die vraag niet onmiddellijk tweeledig is.

Hoe moeten wij denken over de werkelijkheid?

— Ja, hoe moeten wij, niet denken zonder meer, maar met betrekking tot ons zelf weer ten aanzien van iets, ten aanzien van de werkelijkheid. Anders gezegd: die vraag, zij moge al aanvankelijk in uw bewustzijn zòo maar een vraag zonder meer hebben geleken, zij is al onmiddellijk doortrokken van eigen antwoord. Daar ligt in die vraag al opgesloten, dat de ware denkleer, de ware logica, niet is een logica zonder meer, een denkleer zonder meer en op zichzelf, die een denkleer van niets zou hebben te heeten — evengoed als daarin is begrepen, dat de werkelijkheid, waaromtrent wij ons denkend moeite hebben te geven, niet is een werkelijkheid zonder denkbaarheid, een werkelijkheid in Nergenshuizen — wij zouden kunnen zeggen met de woorden van een lang overleden schrijver: een buitenissige werkelijkheid, maar een werkelijkheid, die in betrekking staat tot ons eigen denken (pag. 2 en 3).

.... Hoe moet ik denken over de werkelijkheid? — Daarin ligt, ik herhaal het, dat een denkleer zonder meer of op zich zelf geen waarheid heeft; dat dus de ouderwetsche

logica, zooals die door al mijn confraters op het vasteland nog wordt onderwezen, is ridicuul, een logica van niets, een logica vóór alle ondervinding, die voorafgaat aan allen wezenlijken inhoud, aan alle stof, die ons denken kan verkrijgen; — die logica is een afgetrokkenheid zonder waarheid. En omgekeerd, ligt daarin ook, dat er niet zoo iets is als een zijnsleer zonder meer, een zijnsleer op zichzelf, die waarheid zou kunnen heeten te hebben. Logica en ontologie, denkleer en zijnsleer zijn wel te onderscheiden, evengoed als alle denkbaarheden zijn te onderscheiden.... Maar wanneer wij de zuivere denkleer zullen leeren denken, dan zullen wij leeren denken datgene wat, in weerwil van alle onderscheidingen van die denkleer met betrekking tot wat anders, een en hetzelfde ware is in alles, wat wij kunnen beleven en bedenken. (pag. 5.)

Denkleer en zijnsleer, logica en ontologie, zijn ongescheiden onderscheiden. Een denkleer zonder werkelijkheid is niets, en een leer van het bovenzinnelijke als iets, dat afgescheiden van de redelijkheid der denkbaarheden zou kunnen bestaan, is een metaphysica van niets. (pag. 6.)

En deze heele Hegelsche conceptie wordt aan de vraag: „hoe moeten wij denken over de werkelijkheid?" vastgeknoopt, als iets, dat in de vraag zelf al ligt opgesloten, zoodat het er maar op aan komt, het er uit te halen.

Over het kritieklooze wij, door het gebruik van welk woord ik toch aanneem dat er ook dan, wanneer ik slaap of dood ben, een veelheid van denkende wezens bestaat, wier gedachten onafhankelijk zijn van de eer, door of in mijn gedachten te worden afgespiegeld of na-gedacht of gereproduceerd of vertegenwoordigd op meer of minder adaequate manier, dat wil zeggen: op zoo'n manier, dat een eventueel omspannend bewustzijn, dat alleen ze zou kunnen vergelijken, ze meer of minder overeenkomstig zou vinden; over die werkelijkheid zonder denkbaarheid, een werkelijkheid in Nergenshuizen; over het verwarren van: denkbaar en: in betrekking staande tot ons eigen denken; over de wonderlijke bewering dat er niet zoo iets is als een zijnsleer zonder meer, een zijnsleer op zichzelf, die waarheid zou kunnen heeten, alsof ooit iemand gedacht had over een zijnsleer, die op zich zelf waarheid zou zijn;

over de even wonderlijke bewering dat een denkleer zonder meer of op zich zelf geen waarheid heeft; over de groote fout, dat niet wordt uitgelegd, wat met bovenzinnelijk wordt bedoeld: het begripsmatige, in tegenstelling tot de waarneming, zoodat het verschil binnen het bewustzijn van den philosofeerende blijft, en alleen in het geestelijk leven het begrip wordt gesteld tegenover het „zintuigelijke", evenals men bij vèrdere indeeling onderscheidingen tusschen de begrippen kan maken en tusschen de „zintuigelijke" aandoeningen — of wel de eventueele, van het bewustzijn onafhankelijke Bestandheden — of wel het Wezen (en in welken zin?) van de dingen (en in welken zin?) — want als Bolland de hier door mij genoemde begrippen, die alle drie opgewekt worden door den klank: bovenzinnelijk, eenzijdigheden vindt die geen standhouden, of stelbaarheden die zich opheffen, zóó bijv. dat we hier een drieslag hebben, waarbij 1) en 2) zouden „aufgehoben" zijn in 3), dan mag toch, zou ik zoo denken, in het begin van een college, waarin juist dat dialectisch schommelen wordt geleerd, niet de gewichtigste stelling die een mensch kan uitspreken, in niet omschreven begrippen te raden worden gegeven; — over dit alles zal ik het nu niet hebben. Alleen wil ik wijzen op den kunstgreep, waarmee, evenals een goochelaar een ommelet haalt uit een hoed, Bolland een Hegelsche wereldbeschouwing te voorschijn hokuspokuspast uit een simpele vraag, tot gapende verbazing van wijsgeerig geboerte, dat met de blijdschap van Jourdain hoort, hoe het, schijnbaarlijk eenzijdiglijk en blootelijk vragend, feitelijk onbewustelijk diepzinniglijk gehegeld heeft.

Want wanneer ik iemand vraag: „hoe denk je er over? de regen houdt op: zullen we 't wagen?" — dan bedoel ik natuurlijk niets anders dan: „wàt denk je er van, wàt is je meening?" Als we dezen zin: „hoe moeten we denken over de werkelijkheid?" gaan vertalen in het latijn, zouden we dan „hoe" mogen vervangen door „quo modo" of „qua ratione"? Heel zeker niet. En in 't grieksch door πῶς? Evenmin. Zonder eenigen twijfel zouden we moeten zeggen: „quid" en „ti". De bedoeling van de vraag — en we dienen ons toch te houden aan de actueele waarde van de woorden, aan diè begrippen, die nù er door worden opgeroepen bij den nù sprekenden Hollander; tenzij we opzettelijk aan taalhistorie doen, en nagaan langs welken weg dit of dat begrip zich heeft ontwikkeld, welke stations het heeft gepasseerd; Bolland nu treedt hier niet op als historicus, maar als hegellogicus, die in het hollandsch van zijn tijd „de waarheid" komt vertellen — de bedoeling van de vraag is niets anders dan dit: als ik „denk" en wel — want

dat ligt erin opgesloten — zuiver of logisch denk, zooals ik bijv. denk, wanneer ik de snijpunten van een gegeven ellips en een gegeven lijn uitreken, tot welke gedachten kom ik dan aangaande de werkelijkheid, wat moet ik daar dan van denken? De vrager, die het woord „denken" gebruikt, bedoelt niet de ethnopsychologisch bepaalde manier, waarop de begrippen zich verbinden tot volledige gedachte (hollandsch: ik zal het je geven; fransch: ik je het geef-z'l 'k; nieuw-grieksch: toekomstiglijk je het geef-'k of geef-z'l-'k, enz.), maar het bij alle volken identische, zich aan bepaalde, zijn eigen, wetten houdende denken, zooals we het vinden in de wiskunde. Het is natuurlijk mogelijk dat de vrager zich vergist, wanneer hij meent, dat dit zoogenaamd logische denken hem brengen zal, waar hij wezen wil; het is mogelijk, dat naast (of na) dit logische denken van het verstand een ànder denken (Hegel noemt het een „oneindig" denken) moet optreden, zoodra we „de werkelijkheid begrijpen" willen; het is zelfs mogelijk, dat dit „oneindige" denken in den philosofeerende werkelijk, d.w.z. feitelijk optreedt, zoodra hij maar denkt op een bepaalde manier, of, anders gezegd, zoodra het oneindige denken, niet belemmerd door kunstmatig fixeerend verstand, zich in hem kan laten gelden. Dit alles is mogelijk, en we zullen ons later onder de fascineerende charme wagen van Hegel, om te zien, of het meer is dan een mogelijkheid. Maar in de vraag: „hoe moeten we denken over de werkelijkheid?" wordt met „denken", terecht of ten onrechte, en zonder dat de vrager zich druk maakt met definities van logisch, zuiver, wetenschappelijk, bedoeld dàt denken, dat we bijv. vinden in wis- en natuurkunde; en als we nu zóó denken (logisch, zuiver), tot welke gedachten komen we dan?

Hiervan neemt Bolland niet de minste notitie. Er staat nu eenmaal „hoe" en daarvan mogen we, evenals bij „veronderstellen", net zooveel misbruik maken als we willen. Bolland doet dus net, alsof er stond: „Hoe moeten we (eigenlijk) denken? en dan natuurlijk, want er is geen ander object, over de werkelijkheid?" Door dezen kunstgreep, of beter: door dit foefje ontstaat de schijn, alsof er geinformeerd wordt naar een denkleer, waarvan dan meteen (in de laatste woorden: over de werkelijkheid) het aangewezen object wordt genoemd.

Voordat we hiermee doorgaan, wil ik een denkbaar analogon geven van de jammerlijke manier, waarop Bolland de taal misbruikt en zonder eerbied voor de actueele waarde van de woorden in kwesties, die toch al moeilijk genoeg zijn, noodeloos duisternis brengt.

Alexander Wiessner heeft in twee heel interessante boeken: Vom Punkt zum Geiste en: Die wesenhafte oder absolute Realität des Raumes getracht, de onderstelling waarschijnlijk te maken, dat ruimte en geest hetzelfde zijn; de ruimte, het overal zich zelf gelijke, homogene continuum, is het ziende, hoorende, voelende, het sensorium commune, het denkende, het subject, en het hangt van de manier af, waarop de ruimte door de punctueele atomen wordt gedistingueerd, wat de inhoud is van het bewustzijn.

Het latijnsche „qua", het grieksche „pãej" = „waarlangs", zijn gaan beteekenen: „hoe". Wanneer we nu bij Plato „pãej" vinden bij woorden als: denken, overwegen, redeneeren, dan zou Wiessner, volgens Bolland, mogen zeggen: De vraag: langs welken weg moeten wij denken over de werkelijkheid? — is doortrokken van eigen antwoord. Naardien [ik schrijf nu in den stijl van Zuivere Rede!] naardien in het eerste drietal woorden dezes zins ondubbelzinniglijk wordt bevroed, dat het wezen des geestes den aard der ruimelijkheid aan zich heeft; naardien voorts in den samenhang dezer zelfverzekerdheid, des tweeden onderdeels: „wij moeten denken" en des ruimelijken voorwerps: „over de werkelijkheid" de dwang der redelijkheid of de redelijkheid des dwangs gesteld wordt als tot verwerkelijking gerakende en zelf mede werkelijkheid wordende door het denken in de ruimte en de ruimte in het denken; overmits wijders de tweevoudige eenheid of eenvoudige tweeheid, dewelke in het bidimensionaliteitsbegrip „over" gesteld is, met het unidimensioneel rechtlijnigheidsbegrip des voorzetsels „langs" in de onbewustelijk werkzame diepzinnigheid der spraak des vragenden zinnebeeldiglijk de drie afmetingen des heelals afspiegelt, zoo blijkt, bijaldien wij doordringen in den zin des probleems, de oplossing als het ware voor het grijpen te liggen. Hiermede is dan beseft, dat de ruimelijkheid der werkelijkheid en de werkelijkheid der ruimelijkheid, beeldsprakiglijk uitgedrukt, de buitenkant des waarachtigen Wezens is, welks binnenzijde het aanvankelijk nog blootelijk in de spraak bedolven opschemeren eener elementaire zelfbeschouwing mag heeten, hoedanige later tot de terecht „ruimer" en meer „omvattend" genoemde inzichten des bespiegelenden geestes wordt „uitgebreid".

Van hetzelfde allooi en dezelfde waarde is Bolland's woordspeling.

Tegen het verwarren van de oorspronkelijke beteekenis van „hoe" met de waarde, die het nu feitelijk in de vraag heeft, heb ik, afgezien van de goocheltoer, die er mee wordt uitgehaald, nòg een bezwaar.

Wanneer ik zeg: „hoe denk je over het eerste differentiaalquotient?" en wanneer ik zeg: „wat denk je van het eerste differentiaalquotient?" dan vraag ik, dunkt me, niet naar precies hetzelfde. In den eersten zin wordt, meer dan in den tweede, het differentiaalquotient beschouwd als gegeven, als bekend, als niet verdere toelichting behoevende, en richt zich de vraag meer naar het gebruik, dat de toegesprokene er van wil maken — of hij het bijv. misschien alleen wil aanwenden om de richting van een lijn in een bepaald punt aan te geven — of ook wel naar de waardeering, die de toegesprokene er voor heeft, of hij het niet interessant vindt; in den tweeden zin; „wàt denk je van het differentiaalquotient?" wordt volgens mijn taalgevoel meer gevraagd naar de definitie: „wat bedoel je eigenlijk met dat woord? Is het een verhouding tusschen twee nullen? En wat wil dat dan zeggen? Is het een verhouding tusschen twee onvoorstelbaar kleine grootheden? Maar geeft het dan niet de richting aan van de lijn? Gaat hier, zooals Hegel aanneemt, de quantiteit over in (en weer terug naar) de qualiteit? Of is de mathematische formule ons denken de baas, zoodat ze kan, wat wij niet kunnen? Of ligt de oorzaak van het duistere hierin, dat we de continuiteit, de onafgebroken gestadigheid wel kunnen zièn, zooals bij de baan van een voetbal, wel kunnen voèlen, zooals bij den overgang van stemmingen in elkaar, maar niet kunnen dènken, doordat de aanschouwing glijdt of vliegt, het denken daarentegen kleine of groote sprongen maakt en door die, nu eenmaal in zijn natuur liggende, springbeweging niet in staat is, de glijdende zwenking van een planeet begripsmatig te reconstrueeren?

Ik geef toe, dat ook de tweede vraag kan worden bedoeld in: „hoè denk je er over?" Maar àls we verschil willen maken, dan komt het me voor dat het ongeveer is, zooals ik hier zeg. Voor mijn taalgevoel is het bijv. onbetwijfelbaar, dat iemand die vraagt: „wat denk je van het weer?" weten wil, of het volgens den toegesprokene zal gaan regenen of niet, maar dat iemand die vraagt: „hoe denk je over het weer?" bedoelt: „vind je het weer, zooals het nu is, goed genoeg, om het er op te wagen?" Gesteld dat ik veel fiducie heb in rustieke meteorologie, dan zal ik den boer vragen: „wat denk je van het weer?", in de hoop dat hij zon voorspelt; maar zeg ik: „hoè denk je over het weer", dan beteekent dat: „het weer, zooals het nu is, die noordoostenwind, die droogte enz., ben je daarmee tevreden, en is het goed voor het gewas?"

Tusschen dit voorbeeld en het vorige is er in zoover verschil, als hier niet naar een definitie van het **begrip**: „weer" wordt gevraagd, maar naar het weer-zelf. Dat hangt daarmee samen, dat de theoretische

belangstelling in een product van wetenschappelijk denken iets anders is dan de practische belangstelling in de al of niet regenende „werkelijkheid". Maar ze hebben het voornaamste gemeen: dat er in beide gevallen door: „wat?" geinformeerd wordt naar een quidditeit.

Het is heel moeilijk, zulke dingen met beslistheid te zeggen; maar verscheiden menschen, met wier fijn taalgevoel ik dikwijls, wanneer ik zoo'n beetje twijfel wat ik aan een woord heb, mijn eigen taalgevoel vergelijk, zijn het hierin met me eens, wat me doet onderstellen dat het niet een individueele gril, een aanwendsel is, maar meer of minder helder vrij algemeen wordt gevoeld. [1])

Nu zal Bolland, die met al zijn groote gaven geen kritische, fijne, met scherpe naald van subtiel taalgevoel de woordbeteekenissen lospluizende en daardoor begrippen onderscheidende kop is, misschien niet begrijpen, waartoe dit alles dient. Maar het verwaarloozen van dergelijke, hem allicht beuzelachtig schijnende, overwegingen hangt samen met een andere fout, het negeeren van kennis-theoretische beschouwingen. Ik zal dit later, ook zonder Bolland speciaal te noemen, uitvoerig bespreken, en dáárom zoo uitvoerig, omdat tegenover het meeslepend pathos van Bolland en de geweldige fascinatie van Hegelsche gedachten het idealisme en zijn solipsistische consequentie met den meesten nadruk toegelicht moet worden, zal niet alleen de onvermijdelijkheid en onafwijsbaarheid van de onderstelling van het Dìng-an-sich, maar ook het feitelijk aanvaard zijn ervan door de onkritische bestrijders, aan hen, die onder den invloed van Bolland hun wijsgeerige studie beginnen, duidelijk blijken.

Hier, waar ik het heb over de daemonische natuur van de taal tegenover haar „goddelijke" natuur, en over de listen, waarmee ze de onbehoedzame argeloosheid van hartstochtelijk philosofeeren vangt, wijs ik er alleen op, dat (en hoe!) al dadelijk door het gebruik van „hoe" in het begin van de vraag deze woorden: „de werkelijkheid" worden opgevat als geen nauwkeurige toelichting behoevende. Niet alsof het begrip werd beschouwd als heelemaal doorzichtig; daarvoor wordt de

---

[1]) Bizonder duidelijk is het, dunkt me, wanneer „hoe" adjectivisch gebruikt wordt. Iemand, die een fiets wil koopen, zal niet vragen: „hoe 'n fiets zal ik nemen, een Adler of een Condor?" maar: „wat voor fiets?" Wanneer hij daarentegen weifelt tusschen een zwarte en een bruine, vraagt hij: „hoe 'n fiets?" — Hier informeert „hoe" naar de nadere omschrijving van het in de hoofdzaken gekende.

„wàt" beteekenis", de quidditeits-waarde van „hoe" te duidelijk gevoeld, maar het is een door elkaar weifelen van twee gedachten: 1) „wat we bedoelen met het **woord**: werkelijkheid, weten we allemaal" en 2) „dié werkelijkheid, wat moeten we dáárvan denken?"

En dat is een heel, heel groote fout, vrij wel een van de grootste fouten, die iemand bij het begin van wetenschappelijke redeneeringen maken kan. Want doordat niet gevraagd wordt: „wat bedoelen we met het woord: werkelijkheid?", kan Bolland veilig zijn idealistische opvatting er eerst in leggen en daarna voor de verraste oogen van onkritische, taalgroffe en door de rustige verzekering gesuggestioneerde hoorders triomfantelijk eruit halen. Het woord „werkelijkheid" beteekent in gewoon, beschaafd hollandsch: „datgene, wat onafhankelijk van alle waarneming Bestaat." Wat met „Bestaan" wordt bedoeld, daarover maakt de Hollander, die het woord noemt, zich voorloopig niet druk; hij legt het accent alleen op het onafhankelijk zijn van alle waarneming, en denkt: „Wanneer ik dood ben en alle menschen dood zijn en alle dieren, dan is er nog altijd een Natuur." Wanneer hij iets heeft gehoord van natuurwetenschap, denkt hij er misschien bij: „Het kan zijn, dat die Wereld niet groen is, niet licht" — maar dan gaat het hem al gauw schemeren; en we spreken hier over de beteekenis, die het woord in gewoon, beschaafd hollandsch heeft; noch over de eventueele eigenschappen, noch over de zijnsmanier (bijv. of dat „zijn" misschien een voorgesteld worden door of in een Albewustzijn is) laat het woord: „werkelijkheid" in den zin, dien het nu eenmaal heeft, zich uit.

Dit feit, dat het woord: „werkelijkheid" de beteekenis heeft, die ik hier noem, negeert Bolland met voorname onverschilligheid. Door te beginnen met „hoe" suggereert hij, dat de waarde van het woord bekend is en niet eerst hoeft te worden vastgesteld; dit „hoe" is een attentaat op de psychologische onbevangenheid van den hoorder, die daardoor op een hemzelf onbewuste manier gewonnen wordt voor een evidentie, die de hypnotizeur zoo dadelijk zal gaan verzekeren. Wanneer dan de idealistische interpretatie van de vraag komt en Bolland zijn Hegelsche opvatting van „de werkelijkheid" te voorschijn goochelt uit den zin, waarin hij eerst die opvatting met de linkerhand had weggestopt, terwijl de rechter met Bamberggebaar het attentietrekkend „hoe" onderstreepte, dan slaat de suggestie in en zegt de hoorder met een gezicht, waarop jourdainige blijdschap over zijn onbewuste Hegelwijsheid een charme van naiveteit krijgt door een zweem van onnoozelheid: „gut, ja! dat is waar! Dat had ik nooit zoo bedacht!"

Want wanneer iemand ons wil winnen voor een gedachte die, houdbaar of niet, op het eerste gezicht imponeert door het grootsche vergezicht, dat ze geeft op „de wereld", dan kan hij niet beter doen, dan ons de overtuiging opdringen, dat wij zelf, al is het ook zonder het recht te realizeeren, toch nevelachtig dat wereldidee, die Weltgedanken in den zin van Heine, hebben geconcipieerd. Het verstandelijk verzet tegen eventueele onhoudbaarheid wordt al in de opkomst onderdrukt door het gevoel van gestreelde ijdelheid en blijdschap, dat wij zoo'n groote gedachte toch maar zelf hebben gevoeld, ook voordat we het begrepen. En geeft ze nu bovendien de zekerheid, dat we zekerheid hebben kunnen omtrent hetgeen we tot nog toe voor onkenbaar hielden of, in het gunstigste geval, voor uit de verte alleen benaderbaar en alleen door nevels zichtbaar; verheft ze ons dan nog tot het trotsch besef, dat het de Oneindigheid is, die in ons vereindigd zich tot zelfkennis opdenkt, dat wij de niet quantitatief, maar qualitatief alwetende, de essence van de „dingen" wètende, want zijnde, verbizonderingen van het Wereldbegrip zijn — en dan de trots! Neen, het is geen trots. Het is de hooge glorie, het Saccidānanda, het in ruimte en tijd en vergankelijke schijnwereld onveranderlijke Brahma te zijn, yēna sarvam idaṁ tataṁ; het onzichtbaar weefsel van categorien, dat blauw satijn van lucht, en wolkentulle, en gepailleteerd fluweel van sterrennacht, en zilvertarlatan van melkweg draagt; het Eeuwige, dat hoog boven de diepste smart van zijn voorbijgaande uiting rustig glimlacht, als stille regenboog in sleurenden waterval; en de Natuur is de spiegel van mijn wetmatigheid, en mijn Zelfkennis is Godsbesef; Ik ben de Wet en de Profeten — geen wonder, dat de samenwerking van taalmisbruik, overrompelde kritiek, kleine en groote trots, en het suggereerend pathos van een diepe overtuiging den hoorder vangt. En te meer, omdat Bolland nog een onnauwkeurigheid begaat, die de halsstarrigheid van misschien opduikend taalgevoel tot meegaandheid aait.

Evenals er „in die vraag al ligt opgesloten dat de ware denkleer, de ware logica, niet is een logica zonder meer.... en op zich zelf, die een denkleer van niets zou hebben te heeten", welke onredelijke, om niet te zeggen: dwaze veroordeeling van de aristotelische logica alleen daardoor erin opgesloten ligt, doordat Bolland het er eerst zelf in lègt door zijn „hoe"fout, — later kom ik terug op deze veroordeeling, die steunt op het hier bij wijze van vóóroordeel aangenomen absoluut idealisme — zoo is er ook in „begrepen, dat de werkelijkheid, waaromtrent wij ons denken moeite hebben te geven, niet is een werke-

„wàt" beteekenis", de quidditeits-waarde van „hoe" te duidelijk gevoeld, maar het is een door elkaar weifelen van twee gedachten: 1) „wat we bedoelen met het **woord**: werkelijkheid, weten we allemaal" en 2) „dié werkelijkheid, wat moeten we dáárvan denken?"

En dat is een heel, heel groote fout, vrij wel een van de grootste fouten, die iemand bij het begin van wetenschappelijke redeneeringen maken kan. Want doordat niet gevraagd wordt: „wat bedoelen we met het woord: werkelijkheid?", kan Bolland veilig zijn idealistische opvatting er eerst in leggen en daarna voor de verraste oogen van onkritische, taalgroffe en door de rustige verzekering gesuggestioneerde hoorders triomfantelijk eruit halen. Het woord „werkelijkheid" beteekent in gewoon, beschaafd hollandsch: „datgene, wat onafhankelijk van alle waarneming Bestaat." Wat met „Bestaan" wordt bedoeld, daarover maakt de Hollander, die het woord noemt, zich voorloopig niet druk; hij legt het accent alleen op het onafhankelijk zijn van alle waarneming, en denkt: „Wanneer ik dood ben en alle menschen dood zijn en alle dieren, dan is er nog altijd een Natuur." Wanneer hij iets heeft gehoord van natuurwetenschap, denkt hij er misschien bij: „Het kan zijn, dat die Wereld niet groen is, niet licht" — maar dan gaat het hem al gauw schemeren; en we spreken hier over de beteekenis, die het woord in gewoon, beschaafd hollandsch heeft; noch over de eventueele eigenschappen, noch over de zijnsmanier (bijv. of dat „zijn" misschien een voorgesteld worden door of in een Albewustzijn is) laat het woord: „werkelijkheid" in den zin, dien het nu eenmaal heeft, zich uit.

Dit feit, dat het woord: „werkelijkheid" de beteekenis heeft, die ik hier noem, negeert Bolland met voorname onverschilligheid. Door te beginnen met „hoe" suggereert hij, dat de waarde van het woord bekend is en niet eerst hoeft te worden vastgesteld; dit „hoe" is een attentaat op de psychologische onbevangenheid van den hoorder, die daardoor op een hemzelf onbewuste manier gewonnen wordt voor een evidentie, die de hypnotizeur zoo dadelijk zal gaan verzekeren. Wanneer dan de idealistische interpretatie van de vraag komt en Bolland zijn Hegelsche opvatting van „de werkelijkheid" te voorschijn goochelt uit den zin, waarin hij eerst die opvatting met de linkerhand had weggestopt, terwijl de rechter met Bamberggebaar het attentietrekkend „hoe" onderstreepte, dan slaat de suggestie in en zegt de hoorder met een gezicht, waarop jourdainige blijdschap over zijn onbewuste Hegelwijsheid een charme van naiveteit krijgt door een zweem van onnoozelheid: „gut, ja! dat is waar! Dat had ik nooit zoo bedacht!"

Want wanneer iemand ons wil winnen voor een gedachte die, houdbaar of niet, op het eerste gezicht imponeert door het grootsche vergezicht, dat ze geeft op „de wereld", dan kan hij niet beter doen, dan ons de overtuiging opdringen, dat wij zelf, al is het ook zonder het recht te realizeeren, toch nevelachtig dat wereldidee, die Weltgedanken in den zin van Heine, hebben geconcipieerd. Het verstandelijk verzet tegen eventueele onhoudbaarheid wordt al in de opkomst onderdrukt door het gevoel van gestreelde ijdelheid en blijdschap, dat wij zoo'n groote gedachte toch maar zelf hebben gevoeld, ook voordat we het begrepen. En geeft ze nu bovendien de zekerheid, dat we zekerheid hebben kunnen omtrent hetgeen we tot nog toe voor onkenbaar hielden of, in het gunstigste geval, voor uit de verte alleen benaderbaar en alleen door nevels zichtbaar; verheft ze ons dan nog tot het trotsch besef, dat het de Oneindigheid is, die in ons vereindigd zich tot zelfkennis opdenkt, dat wij de niet quantitatief, maar qualitatief alwetende, de essence van de „dingen" wètende, want zijnde, verbizonderingen van het Wereldbegrip zijn — en dan de trots! Neen, het is geen trots. Het is de hooge glorie, het Saccidananda, het in ruimte en tijd en vergankelijke schijnwereld onveranderlijke Brahma te zijn, yēna sarvam idaṁ tataṁ; het onzichtbaar weefsel van categorien, dat blauw satijn van lucht, en wolkentulle, en gepailleteerd fluweel van sterrennacht, en zilvertarlatan van melkweg draagt; het Eeuwige, dat hoog boven de diepste smart van zijn voorbijgaande uiting rustig glimlacht, als stille regenboog in sleurenden waterval; en de Natuur is de spiegel van mijn wetmatigheid, en mijn Zelfkennis is Godsbesef; Ik ben de Wet en de Profeten — geen wonder, dat de samenwerking van taalmisbruik, overrompelde kritiek, kleine en groote trots, en het suggereerend pathos van een diepe overtuiging den hoorder vangt. En te meer, omdat Bolland nog een onnauwkeurigheid begaat, die de halsstarrigheid van misschien opduikend taalgevoel tot meegaandheid aait.

Evenals er „in die vraag al ligt opgesloten dat de ware denkleer, de ware logica, niet is een logica zonder meer.... en op zich zelf, die een denkleer van niets zou hebben te heeten", welke onredelijke, om niet te zeggen: dwaze veroordeeling van de aristotelische logica alleen daardoor erin opgesloten ligt, doordat Bolland het er eerst zelf in lègt door zijn „hoe"fout, — later kom ik terug op deze veroordeeling, die steunt op het hier bij wijze van vóóroordeel aangenomen absoluut idealisme — zoo is er ook in „begrepen, dat de werkelijkheid, waaromtrent wij ons denken moeite hebben te geven, niet is een werke-

lijkheid zonder denkbaarheid, een werkelijkheid in Nergenshuizen — wij zouden kunnen zeggen met de woorden van een lang overleden schrijver: een buitenissige werkelijkheid, — maar een werkelijkheid, die in betrekking staat tot ons eigen denken."

Wanneer men iemand goed kent, kan men aan heel kleine uiterlijkheidjes, bijv. een bizondere manier van kuchen, een bepaalde houding van het hoofd, een kloppen met hand of voet, symptomatisch aflezen, dat er iets niet in orde is. Net zoo gaat het met stijl en woordenkeus. Ieder schrijver heeft zijn uitdrukkingen, die onverhoeds verraden dat er iets hapert, ook al weet men nog niet precies wàt. Zoo is het me opgevallen, dat Bolland op plaatsen, die heel gewichtig zijn wegens de gedachten, die er vastgehaakt worden aan vorige, of om Bolland plezier te doen: waar de veeleenigheid des Begrips voortgaat zich te verbizonderen tot nieuwe eenzijdigheden, om ook deze, gesteldhèden geworden stelbaàrheden in haren dialectischen voortgang als niet het Ware op te heffen in zich zelf tot ongescheiden onderscheiden momenten harer ware veeleenigheid, harer veeleenige waarheid — dat Bolland dan telkens woorden gebruikt als: „Hiermede is dan tevens bevroed", of wel: „Zoo hebben wij dan te beseffen", of wel: „Hierin is begrepen", „wel overwogen", „en dit beteekent", „bij voldoend doordenken". In het Collegium Logicum, waarin de sprèker zuiniger is met bevroederijen, vinden we vaak tusschen de woorden in: „niet waar?" of minzaam bemoedigend: „zeg maar gerust!" — zooals het dan ook een feit is, dat vriendelijke overreding hetzelfde suggestief effekt heeft als indrukwekkende of althans indruk wekken willende, plechtstatige verzekering. Het gebeurt ook wel dat Bolland, wanneer van suggestie niets te verwachten en geen wapen van argument te vinden is, den lezer bestookt met een kogelbui van zwarte puntjes:..... Ik ten minste heb me, achterdochtig geworden door een bevroedsuggestie die geen effect op me had, gewend, bizonder op te passen, zoodra Bolland op die manier spreekt; ik kan dan niet nalaten te vermoeden, dat er iets niet pluis is.

Zoo zou ik hier willen vragen, of hierin begrèpen is, „dat de werkelijkheid, waaromtrent wij ons denkend moeite hebben te geven, niet is een werkelijkheid zonder denkbaarheid." Hij die vraagt: „hoe moet ik denken over de werkelijkheid?" en daarmee niets anders bedoelt dan: „wat moet ik denken van de werkelijkheid?" zonder zich in 't minst uit te laten over zijn meening, wat nu eigenlijk een denkleer is,

gebruikt „werkelijkheid" in den zin van: het onafhankelijk van alle waarneming en alle denken Bestaande. Nu wordt eerst het inzicht in de noodzakelijkheid van woorddefinitie weggesuggereerd door „hoe", dat de quidditeit, de „wat"heid van de wóórdbeteekenis, de definitie van het woord: „werkelijkheid" als gegeven, als bekend vooronderstelt, evenals het tegelijk vraagt naar het „wat?" van de werkelijkheid-zelf. Wanneer een woord niet omschreven is, heeft iedereen er recht op; zoo wordt „werkelijkheid", het arme, onbeheerde, weerlooze woord de prooi van het idealisme. Maar nu Bolland de ommelet in den hoed zal leggen — misschien gaat het anders: ik kan niet goochelen — moet er opgepast worden; want iedereen zit met groote oogen te kijken, hoe hij het doet. En hoè doet hij het dan? Wel, door te beseffen, te begrijpen. Dat het absoluut idealisme de juiste wereldbeschouwing is, is niets anders dan Bolland's meening; hij zelf noemt het natuurlijk geen meening, maar weten in zuivere redelijkheid, de zelfverzekerdheid des tot zich zelf komenden en zich in „de waarneembaarheid der objectiviteit" wedervindenden Begrips. Door zijn meening dat „de werkelijkheid" denkbaar is, voor te stellen als „begrepen" in de vraag, wordt ze van zelf verheven tot iets anders dan een onderstelling, tot een zekerheid, zooals in het begrepen zijn begrepen is. Het tegelijk prijzend en suggereerend woord: „begrepen" zet de „hoe"trick voort, en om nu den misschien toch nog weifelenden hoorder een laatste stootje te geven, wordt dan aan het eind van den zin „denkbaar" vervangen door: „in betrekking staande tot ons eigen denken." Ook dit is een noodlottige begripsverwarring. Omdat ik hier alleen maar aan een paar voorbeelden verduidelijken wil, hoe'n gevaarlijk denkinstrument we hebben aan onze taal en hoe we ons telkens in de vingers snijden als we niet met de pijnlijkste nauwkeurigheid op onze hoede zijn, kan ik hier niet de verwarringen uitpluizen, die dáárdoor ontstaan dat het woordstukje „baar" niet dezelfde waarde heeft in „denkbaar" en in „waarneembaar", en dat bovendien „denkbaar" twee beteekenissen heeft; dat zal later ter sprake komen. Hier maak ik er alleen op attent, dat „denkbaar zijn" en „in betrekking staan tot ons denken" kalmpjes voor elkaar gebruikt worden, terwijl het verschil toch groot genoeg is. Iets kan in betrekking staan tot ons denken, zóó dat onze begrippen dat „iets" vertegenwoordigen. Dit door onze begrippen vertegenwoordigde „iets" is dan natuurlijk niet de ietskategorie van Hegel, zooals een Hegelaar scherpzinniglijk zoude kunnen meenen te moeten bevroeden, maar de van alle waarneming en alle denken Onafhankelijke Werkelijkheid.

Die Werkelijkheid, dat Bestaande moet tot mijn denken in betrekking staan, zal het mogelijk zijn er wat van te weten; wanneer het niet tot mijn denken in betrekking stond, zou de onderstelling, dat dit begrip: „het van alle waarneming en alle denken onafhankelijk bestaande" de bewustzijnsvertegenwoordiger is van het Werkelijk Onafhankelijk Bestaande, niet kunnen presteeren datgene, waarvoor ik het noodig heb. Maar daarmee is niet gezegd, dat die Werkelijkheid nu met huid en haar in het bewustzijn opgenomen en gedacht kan worden of „denkbaar" is. Deze onderstelling, dat het begrip: „het existeerende" onverschillig of het en hoe het uit andere kategorien kan worden te voorschijn gesponnen, behalve zijn kategoriale waarde ook nog een representatieve waarde heeft, is misschien onjuist, maar die onjuistheid kan nooit hieruit blijken, dat aangetoond wordt hoe het begrip: „het existeerende" über sich hinaus wijst. Dat al die begrippen, die Hegel in zijn logica met meer of minder succes getracht heeft in systeem te brengen, samenhangen, heeft niets hoegenaamd te maken met de vraag, of er al dan niet, onafhankelijk van mijn bewustzijn, een Werkelijkheid is. Ook al gelukt het, deze „stelbaarheid" dialectisch uit vorige stelbaarheden te ontwikkelen daardoor, dat men onhoudbaarheden inwikkelt in en opheft tòt de zelf weer geen standhoudende existentie-stelbaarheid, dan is hiermee niets, hoegenaamd niets gezegd omtrent de vraag, of dat begrip: het existeerende niet ook meteen de waarde heeft van een bewustzijnsrepresentant.

Zooveel is duidelijk, dat het verwarren van de begrippen: „denkbaar" en „in betrekking staande tot mijn denken" een groote slordigheid bewijst, die misschien wel in staat is om gesuggestioneerde kritiekloosheid te overrompelen, maar niet om mijn achterdocht te kalmeeren.

Een even interessant voorbeeld van gebrek aan taalgevoel vinden we Zuivere Rede pag. 242: „Miskenning van de waarheid, dat ik in (de) werkelijkheid denk, zooals de werkelijkheid in mij denkt, is de wortel van alle bezwaren, die tegen Hegels 'absoluut idealisme' zijn geopperd .... "

In de uitdrukking: „in werkelijkheid" heeft „in" geen plaatsaanduidingswaarde meer: „in werkelijkheid" heeft dezelfde beteekenis als het adverbium „werkelijk"; en de waarde van het adverbium „werkelijk" mag (afgezien natuurlijk van het grammaticaal verschil tusschen zoogen. bijwoorden en bijvoegelijke naamwoorden) volstrekt niet worden verward met de waarde van het adjectief „werkelijk". Het bijwoord „werkelijk" beteekent „feitelijk"; zonder zich in 't minst uit te laten over het verschil tusschen Denken en Werkelijkheid bevestigt het, tegenover uitgesproken of ook maar ondersteld en twijfel, de feitelijkheid, en is zoo volkomen onverschillig omtrent den aard van die feitelijkheid, dat het evengoed een feit uit „de werkelijkheid" als een denk- of droomfeit bevestigen kan. Bijv. „Ik dacht eerst, dat je het je verbeeld hadt, maar nu ik voetstappen heb gezien bij de serre — en die waren er gisteravond niet — geloof ik ook, dat er van nacht werkelijk iemand in den tuin is geweest." Of wel: Ik heb van nacht werkelijk gedroomd, dat Bolland iets zei, waaruit een heel fijn taalgevoel bleek." Dit beteekent: al lijkt het nog zoo onwaarschijnlijk, dat ik iets zoo wonderlijks heb gedroomd, het is toch heusch waar. In beide zinnen wordt door „werkelijk" twijfel aan feitelijkheid bestreden. Dus: ik denk in werkelijkheid = ik denk werkelijk = het is een feit, dat ik denk.

Maar: „ik denk in dè werkelijkheid", waarbij het artikel een beroep doet op ons weten omtrent die werkelijkheid, beteekent: „In die werkelijke wereld kom ik ook voor, en wel denkend". In dezen zin heeft „in" wèl de waarde van een plaatsaanduiding. Bedenken we nu, wat Bolland zegt (Coll. Log. pag. 3). „Hoe moeten wij denken over de werkelijkheid? — Daarin ligt van den beginne een onderscheiding, een onderscheiding tusschen denken en werkelijkheid. Van den beginne af ligt daarin, dat wij in ons denken hebben te onderscheiden — wij kunnen het wel dadelijk met twee vreemde woorden zeggen — tusschen subjectiviteit en objectiviteit, — tusschen denkbaarheid en waarneembaarheid, om beter Hollandsch te spreken ...."; dan is deze bewering: „ik denk in de werkelijkheid" gelijkwaardig met: „ik denk in de waarneembaarheid." Maar het waarneembare is ruimtelijk (Zuivere Rede pag. 24); we krijgen dus: ik denk in de ruimte; het denkend ik, het zich begrijpend begrip, is in de ruimte. Bolland haalt met instemming (Z. R. pag. 265) een plaats van Hegel aan over de taal: „Hiermede zien wij weder in de taal het aanzijn des geestes. Zij is het voor anderen bestaande zelfbewustzijn, dat als zoodanig rechtstreeks en als 'dit' algemeene aanwezig is ...." Wanneer ik dus iemand hoor spreken, dan is dáár een zelfbewustzijn aanwezig, evenals dáár een lamp aanwezig is. Dit belet Bolland niet op pag. 26 van het Coll. Log., sprekend over het werkelijk bewustzijn (Bolland schijnt dus ook een niet werkelijk bewustzijn te kennen), te zeggen:

„het is niet hier of daar, het is nergens en nooit 'voorhanden'; het is niet te zoeken, het is niet te toonen, niet één te wijzen...."

Terwijl het „werkelijk" bewustzijn niet hier of daar is, is het denkend ik „in de waarneembaarheid" en het zelfbewustzijn „rechtstreeks aanwezig", d. w. z. wèl hier of daar.

Of bedoelt Bolland misschien met „werkelijkheid" niet de waarneembaarheid, maar de ware werkelijkheid, Coll. Log. pag. 23, dat is: de ware werkelijkheid volgens het absoluut idealisme van Hegel? Ja, maar de vraag is ongelukkig juist, of Hegel gelijk heeft! Over de woordspeling: „in (de) werkelijkheid" heb ik gesproken, aannemende dat „de waarneembaarheid" bedoeld werd; wordt nu de „ware werkelijkheid" volgens Hegel's absoluut idealisme bedoeld, dan blijft, ten eerste, de woordspeling, alleen gaat nu de adverbiale waarde over in: „wezenlijk", dat alleen een gewijzigd „werkelijk" is; bijv. „ik heb wezenlijk gedroomd, dat Bolland taalgevoel heeft". Maar niet alleen hebben we nu net als zooeven een doorzichtig goochelen met haakjes; we krijgen nu deze diepzinnige gedachte:

Miskenning van de waarheid, dat ik in (de) ware werkelijkheid denk, zooals de ware werkelijkheid volgens Hegel's absoluut idealisme in mij denkt, is de wortel van alle bezwaren, die tegen Hegel's absoluut idealisme zijn geopperd.

Met andere woorden: De wortel van alle bezwaren tegen Hegel's absoluut idealisme is de miskenning van de waarheid van het absoluut idealisme. Of wel: de menschen hebben daarom bezwaren tegen Hegel, omdat ze niet inzien dat Hegel gelijk heeft.

Net zoo zegt Bräsig, als hij sociologische openbaringen geeft: de oorzaak van al die armoe is de groote povertee.

Ik heb gesproken over de grap, die Bolland met „petitio" uithaalt. Iets dergelijks vinden we Coll. Log. pag. 12, waar hij het heeft over de axioma's van „de logica zoo zonder meer, die ook een logica van niets te noemen is".

> „Het is wel aardig — ik zou haast zeggen: het is lachwekkend, dat een axioma eigenlijk heel iets anders is dan het wil zijn. Axiomata zijn postulaten, vorderingen — het Grieksche woord ἀξίωμα beteekent ook vordering. Maar een axioma wil geen bloote vordering zijn, en toch vordert het instemming zonder discusssie, zonder praatjes, een instemming, waarbij wij weer opmerken, dat zij eigenlijk een zusje is van de vordering der ondoordachtheid, om van vragen der nadenkendheid verschoond te blijven. Dat zijn axioma's!"

Ja, dat zijn axioma's! Hoe eenvoudig toch alles! En wat moeten we dankbaar zijn, dat Bolland in doorzichtig gestileerd hollandsch van Zuivere Rede, zonder misbruik van de taal en zonder wat, als er geest in was, woordspeling zou zijn, de onhoudbare stelbaarheden des blootelijk eenzijdiglijk vastig stellenden verstands tot de alzijdigheid des hare redelijkheid in hare veeleenigheid en hare veeleenigheid in hare redelijkheid bevroedenden begrips tracht op te heffen.

De wortel „axiãō" beteekent: „redelijk of billijk vind, en als zoodanig verlang." Iemand axioi niet van een meneer op het Plein, dat hij hem een automobiel geeft, maar van zijn vriend, dat hij hem vertrouwt, of van zijn schuldenaar, dat hij betaalt. Dezelfde waarde heeft „postula". Een axioma is dus „het resultaat van een redelijk vorderen, het hierdoor tot stand gebrachte of bereikte" en een postulaat is „het redelijkerwijs gevorderdè." Wanneer Bolland dus zegt, dat een axioma „geen bloote vordering wil zijn en toch instemming vordert zonder discussie, zonder praatjes," dan vergeet hij de beteekenis van den wortel, dan vergeet hij, dat „vorderen" geen „eischen" is. De aristotelische logicus zegt: Wanneer ik redeneer, houd ik me aan bepaalde denkwetten, die in den aard van mijn denken liggen; zal het nu mogelijk zijn voor mij, met een ander te redeneeren, d. w. z. te disputeeren, dan moet hij zich er ook aan houden; anders verstaan we elkaar niet. Het denken volgens die wetten noem ik de rede; een redelijk wezen is iemand, wiens denken zich aan die wetten houdt; zal iemand zijn, wat ik een redelijk wezen noem, dan moet hij het axion vinden, zóó te denken; kan hij dat nièt vinden — wat ik me niet goed kan voorstellen — wel, dan hoort hij niet bij mij: dan moet hij met andere menschen redeneeren, die wèl zijn soortgenooten zijn. — Wat bedoelt nu Bolland met een „bloote vordering"? Een willekeurig daarneer gekwakte eisch? Dat verbiedt de beteekenis van den wortel. Vindt hij het dan zelf niet axion? Maar hoe komt het dan, dat hij zich meestal net zoo gedraagt, alsof hij het wèl axion vond? Meestal, maar niet altijd. Als het begrip „vooronderstellen" gelijkwaardig is met, en vervangen kan worden door het begrip „tot bestaansvoorwaarde hebben," dan is het niėt gelijkwaardig met, en kan nièt vervangen worden door het begrip „van te voren als waar aannemen," omdat de begrippen

„tot bestaansvoorwaarde hebben" en „van te voren als waar aannemen" twee verschillende begrippen zijn en blijven, hoewel ze beiden kunnen opgeroepen worden door den klank „vooronderstellen," waaraan ze nu eenmaal vastgehaakt zijn. De begrippen „hoe?" en „wat?" zijn duidelijk verschillend en blijven het, hoewel ze bij sommige volken in sommige uitdrukkingen (d. w. z. begripsverbindingen) als niet of heel weinig verschillend voorkomen. „In werkelijkheid" en „in dè werkelijkheid" zijn verschillende begrippen, en al is „de" maar een lidwoord, en al zijn ( ) maar een paar haakjes, ze blijven verschillend. In deze voorbeelden die ik later, wanneer ik me in het web van Bolland-Hegel's philosofie waag, vermeerderen zal, vindt Bolland het niet axion, dat we een begrip houden voor wat het is. Maar wanneer hij de moeite mocht nemen, me te laten beseffen, dat het een bloote eenzijdigheid des de stelbaarheden fixeerenden verstands is, om verschil te willen vasthouden tusschen: „tot bestaansvoorwaarde hebben" en „van te voren als waar aannemen," dan zal hij dat toch doen op dezelfde manier, waarop hij zijn hoorders tot aanbidding van Hegel tracht op te leiden, door zich nam. te houden aan die domme axioma's. En wanneer ik dan op hetgeen hij schrijven zal, weer aanmerkingen mocht maken, zooals de genoemde, zal hij weer trachten de redelooze domheid of de domme onredelijkheid daarvan te laten zien in aristotelische redeneeringen. Waaruit blijkt, dat Bolland het wel degelijk axion vindt, zich te houden aan die geminachte, in de axioma's geformuleerde denkwetten, en dat er tusschen hem en een verdediger van Aristoteles de prachtigste Verständigung mogelijk is — ik geef hem minzaam de gelegenheid om weer door middel van een woordspeling de ongenaakbaarheid van zijn redelijkheid te illustreeren — zoolang hij niet werkt met, achter goochelhaakjes verborgen, artikels.

Van een „vordering der ondoordachtheid, om van vragen der nadenkendheid verschoond te blijven" kan toch bij een weetgierig mensch geen sprake zijn. Wanneer Bolland die axioma's eenzijdige bepaaldheden van het verstand vindt, zal de aristotelische logicus zeggen: Maakt u me dan duidelijk, wat er aan hapert, maar doe het zoo, dat ik het begrijp; wanneer u, om me dat uit te leggen, bijv. verlangt dat ik „tot bestaansvoorwaarde hebben" en „van te voren als waar aannemen" dáárom niet verschillend vind, omdat de armoedige taal hetzelfde geluid aanbiedt aan (voor mij!) verschillende begrippen, dan hoeft u geen moeite te doen, want dan hooren we tot twee zoo verschillende soorten van geestelijke wezens, dat we elkaar niet

begrijpen. Ik wil graag van u hooren, hoe de contradictio in subjecto de axioma's van de ouderwetsche logica, die u den dwazen naam geeft van „logica van niets" aanvult — en wanneer u me beduidt, dat ik niet zoo dom ben als ik schijn, dat ik zonder het te weten toch iets lijk op u, die de „wijsheid" niet in pacht maar in eigendom hebt, dan zal ik heel blij en heel trotsch zijn. Ik wensch niet „van vragen der nadenkendheid verschoond te blijven"; ik wensch verschoond te blijven van redeneeringen, die voortkomen uit grofheid van taalgevoel, uit misbruik van taalarmoe en idiomatische denkonzuiverheid, in één woord: uit begripsverwarring.

De fouten van Bolland, waarop ik hier heb gewezen en straks wijzen zal, laten zich niet vergoelijken door te zeggen, dat een mensch nu eenmaal altijd (mooie eenheid van tegendeelen!) in onzuiverheden spreekt (Coll. Log. pag. 16 en 17), en dat we altijd moeten bedenken „dat aan de woorden en door de woorden heen wat anders is te beseffen, dan zich letterlijk met woorden zeggen laat" (Coll. Log. pag. 297).

Ten eerste lijkt me de stelling heel gevaarlijk, dat men aan de woorden en door de woorden heen wat anders moet beseffen, dan zich letterlijk met woorden laat zeggen. Wanneer men de taal beschouwt als middel om de gedachten te uiten — zooals dikwijls gedaan wordt — dan kan men beweren, dat het uitingsmiddel onvolledig of onnauwkeurig is, zoodat de wèl nauwkeurige gedachte helaas geen geschikte woorden beschikbaar vindt. Maar is die opvatting juist? Volgens mij niet, beslist niet. Iets helder denken is iets zuiver zeggen hardop of niet. Onzuiverheden zeggen beteekent onzuiver denken. En of het nu een verstandig of een redelijk denken is, waarom het gaat: de begrippen zijn het waarmee, waarin of waardoor gedacht wordt. En geen begrippen zonder woorden. Iemand kan iets heel diep voelen, zonder woorden; maar iets denken zonder woorden niet; en helder, zuiver denken zonder woorden eerst recht niet. En wanneer iemand zegt, wat hij van een kwestie denkt, met de bijvoeging: „ik kan het op 't oogenblik niet beter uitdrukken; ik bedoel eigenlijk nog wat anders", en de ander drukt het wèl beter uit, zoodat de eerste zegt: „ja juist, dat bedoelde ik eigenlijk", dan schijnt het alleen een verschil in uitdrukken te zijn, maar het is een verschil in denken. De eene dàcht op dat oogenblik niet scherp, de ander wel. Bolland zegt (Coll. Log. pag. 68): „Als Kant worstelt — ik zal het u laten zien — met de moeilijkheid om woorden te vinden voor de synthesis der apperceptie, d. w. z. voor de veel-

eenigheid van ons bewustzijn, gelijk wij zouden kunnen spreken van het algemeene begrip der begripsverbijzonderingen — als hij dan worstelt met de moeilijkheid om woorden te vinden voor zijn besef omtrent de ware veeleenigheid van de begripsverbijzonderingen, dan heeft hij niet alleen subjectief maar ook objectief het oneindig geldige Begrip gevonden; hij heeft leeren beseffen, dat alle waarneembaarheid als denkbaarheid van verbijzonderingen des Begrips is doortrokken...."

Ik wil alleen spreken over het woord „besef".

Als Bolland het idealisme te voorschijn goochelt uit de vraag: „hoe moeten we denken over de werkelijkheid?", lezen we (pag. 4): „En zoo zeker als het nu is, dat wat dat begrip, dat besef op den duur zal blijken in te houden, voorloopig tot ons bewustzijn nog niet kan zijn gekomen, zoo waar is het ook, dat die vraag en de voorloopige beantwoording van de vraag al in beginsel inhoudt al hetgeen wij hier zullen, kunnen, hebben, te zeggen of te bedenken." (Lees: al hetgeen wij er zelf geweldadig hebben ingeknoeid.) Hier worden dus „besef' en „begrip" door elkaar gebruikt, mijns inziens ten onrechte. Een besef is een diepe, ernstige, uit eigen ziel opwellende zekerheid; uit eigen zièl, want een besef heeft een emotioneelen kant, wat ook al ligt in het ernstige; uit eìgen ziel, want het is niet van buiten, door een ander opgedrongen, ook al is er vaak een uitwendige aanleiding, waarop eigen diepte met een zekerheid reageert, die even weinig door argumenten geschokt als bevestigd wordt; („van buiten" en „uitwendig" beteekenen natuurlijk: „uit de waarneembaarheid stammend", waarbij het tot de vraag naar de waarde van het woord niets afdoet, hoe we die waarneembaarheid opvatten). Ik weet niet, of ik „besef" zou gebruiken als „zekerheid in intellectueele dingen": daarvoor is volgens mijn taalgevoel een besef te onklaar en te emotioneel; misschien als „diep en ernstig gevoelde zekerheid in intellectueele dingen". Ook Bolland schijnt iets van de intellectueele duisterheid te voelen, die in een besef ligt, zooals blijkt uit de aangehaalde plaats over Kant „die worstelt met de moeilijkheid om woorden te vinden voor zijn besef omtrent de ware veeleenigheid van de begripsverbijzonderingen." Hierin ligt toch opgesloten, dat het hem zelf nog niet duidelijk was, wat dan ook Bolland's meening is. Hàd hij de wóórden gevonden, dan zou het hem daardoor klaar geworden zijn; en als het hem klaar geworden was, zou hij van zelf de woorden gevonden hebben; die twee zijn een, zonder de minste eenheid van tegendeelen.

Daarom is het, dunkt me, verkeerd, nu toch „begrip" en „besef" als gelijkwaardige woorden te gebruiken, zooals Bolland doet, die daarmee „begrijpen" en „voorgevoelen" bedenkelijk dicht bij elkaar brengt.

De leer, dat men aan de woorden en door de woorden heen wat anders moet beseffen, dan zich letterlijk met woorden laat zeggen, lijkt me de gevaarlijkste taalopvatting, die een philosoof er op na kan houden. Wanneer een gedachte nog niet af is, maar voorgevoeld of, bij diepe en meer of minder emotioneel gekleurde zekerheid, „beseft" wordt — en het is hier van geen belang, hoe we dat verklaren; het komt alleen aan op psychologische feitelijkheid, waarvan Plotinus' zoeken naar het vermoede substantiebegrip een mooi voorbeeld is; wil Bolland dat opvatten op Hegelsche manier, dan blijft toch wat ik hier beweer, onveranderd — wanneer zoo'n geahnte gedachte in beeldspraak wordt aangekondigd, kan dat volstrekt geen kwaad, zoo min als wanneer de àl (dus in begrippen) bestaande gedachte nu ook nog eens door een beeld wordt geillustreerd. Maar hierbij blijft de waarde van het woord erkend, als kapstok, als fixatief voor een begrip. Dàt geluid wekt dàt begrip op, vaak, helaas! die begrippen, en omgekeerd: wie dàt begrip denkt, hoort bij zich dàt geluid, of maakt aanloopjes tot diè spreekbewegingen, of ziet diè lettergroep, of doet van alles wat, al naar zijn psychologische formule, al naar hij hoort tot Charcot's type auditif, moteur, visuel of indifférent. Bolland nu „beseft" bij een woord iets, dat hij niet kan zeggen; volgens Bolland is het woord-zelf een soort van beeld; („aan de woorden en door de woorden heen wat anders beseffen, dan zich letterlijk met woorden zeggen laat"). Of is de bedoeling, dat het woord-apart geen beeld is, maar de zìn? In elk geval kan het beeldsprakige niet liggen in de geluiden, maar in de begrippen, die eraan vastgehaakt zijn. Terwijl dus Bolland een gedachte denkt, „beseft" hij iets, dat hij niet denkt; want als hij dat iets dacht, zou hij het denken in woorden, die juist onvoldoende zijn. Hij denkt dus het eene, en beseft het andere. Of kan Bolland iets „denken" zonder woorden en is zoo'n woordlooze gedachte dan een „besef"? Maar is woordloos niet begriploos? Bestaan er in Bolland begrippen, die niet aan (daardoor woorden wordende) klanken vastgeankerd zijn? Gesteld dat Bolland aphasisch werd, zou hij dan geen storingen ondervinden van zijn intellect? Kan hij duidelijk maken, hoè die begrippen optreden: samen met een gezichtsvoorstelling, of met een reuk- of smaakherinnering? Of drijven ze, zonder vast te zitten aan iets zinnelijks, in zijn bewustzijn als wolken in de lucht, maar als wolken, die niet van vorm veranderen? Verbizondert zich, om op Bolland's manier te spreken, het Ware in hem tot bepaald-

heden, die onzeggelijkheden zijn, terwijl het zich verbizondert tot bepaaldheden, die wèl zeggelijkheden zijn? Is de bepaaldheid, waartoe het Ware zich verbizondert, voor een deel zeggelijk en voor een ander deel niet zeggelijk? Hoe bestaat dan psychologisch dat onzeggelijke deel van de bepaaldheid? Want als Bolland bij het doordenken van een categorie weet, dat het ware, dat nu als diè categorie optreedt, in geen zeggelijkheden opgaat, hoe weet hij dat dan en waaraan herkent hij dat? Niet daaruit weet hij het, dat de categorie, die aan de beurt is, stràks zal blijken über sich hinaus te wijzen; want diè onvoldoendheid, de onbevredigende onhoudbaarheid van elke bepaaldheid, die als het ware wil gelden, blijkt eerst als ze „doordacht" is. De lijn, die de dialectische ontwikkeling beschrijft, is geen cycloide, maar een uit cirkelbogen bestaande lijn, die een hoekpunt van een kantelenden veelhoek beschrijft. Eerst aan het eind van de behandeling blijkt een voorloopigheid geweest te zijn, wat als het ware gold. Wanneer ik nu de ontwikkeling al een paar maal heb doorgemaakt, weet ik, doordat ik het me herinner, dat het niet blijft bij wat ik bezig ben te bedenken. Dan zou ik wel alles op eens willen zeggen, evenals een kind dat naar de bloem verlangt, uit den knop de blaadjes pluist. Maar dat is niet de onzeggelijkheid, die Bolland bedoelt. Hij bedoelt dat hij, terwijl hij een categorie doordenkt, terwijl hij zich duidelijk maakt, wàt er aan die bepaaldheid vastzit, of liever wat er in zit, iets anders beseft dan wat hij zegt, d. i. denkt. En gesteld, dat die onzeggelijkheid toch wèl een gevolg daarvan is, dat bij de behandeling van een categorie de absolute idee zich al aankondigt, zoodat het de rijkdom van het nog niet ontwikkelde is, die niet gevangen kan worden binnen de enge bepaaldheid, die aan de beurt is, dan moet het onvermogen, om alles te zeggen, kleiner worden met het groeien van het aantal doordachtheden, zoodat bij de behandeling van de absolute idee de onzeggelijkheid nul is. Dat is niet het geval.

Wanneer in het Coll. Log. „iets" en „wat anders" behandeld wordt (pag. 227), zegt Bolland: „Ziet eens, hoe wij hier komen aan een zeer fijne gedachte, aan een besef, waaraan ik van meet af veel gewicht moet hechten, dat is aan het begrip van redelijke ontkenning"; (zeer fijne) gedachte, besef, begrip worden hier als synoniemen gebruikt. Hieruit zou volgen dat Bolland, terwijl hij denkt en begrijpt, tegelijk iets anders denkt en begrijpt. Hegel roemt de taal om haar goddelijke natuur. Bolland's besef overtreft de taal. Bolland bereikt het bovengoddelijke.

Want als Bolland zei (en daartoe zou hij alle recht hebben): „het denken is niet veel zaaks; begrippen zijn jammerlijke dingen; we hebben niets anders, dus we zijn er blij mee, maar het denken dat zich daarmee nu eenmaal behelpen moet, komt niet ver; zoo is het oog een gebrekkig instrument; we zijn blij, dat we het hebben, maar we weten, dat het vol fouten is; evenals we met hulp van het oog de fouten van het oog vinden, zoo vinden we door middel van de begrippen het ontoereikende van de begrippen" — dan zou zijn „besef" niets anders zijn dan de alle denkingen begeleidende gedachte: ik kàn nu eenmaal niet meer presteeren; wat ik nu denk, draait er om heen, maar is nooit raak; het is net als wanneer er iets mankeert aan de micrometerschroef van een telescoop: ik kan de lenzen niet op de goede plaats krijgen, ze schieten terug of er over heen. — Maar blijkens de citaten, die ik makkelijk zou kunnen vermeerderen, bedoelt Bolland met „besef" iets positiefs, een zekerheid omtrent het wàt, niet een zekerheid omtrent een nièt dit of dat. En dat „besef" is geen moreel of aesthetisch of religieus gevoel maar, zooals verschillende plaatsen bewijzen, een intellectueele zekerheid.

We lezen in Het Verstand en zijne Verlegenheden op pag. 125: „In elk weten zijn denken en spreken zoo onafscheidelijk vereenigd, dat men ze slechts als in- en uitwendige rede **(of haar tegendeel)** onderscheiden kan en ook inwendig is iedere gedachte van het betrokkene woord ongescheiden onderscheiden; de wijsheid als het zuivere denken en de zuivere of ware wetenschap van het woord zijn één."

Ik heb onderstreept, waar het op aankomt. En ik heb tweemaal de woorden onderstreept, waaruit blijkt dat Bolland al jaren geleden een somber voorgevoel had, dat hij zelf eenmaal „de Rede in haar Verlegenheden" zou voorstellen, en dat onzuivere wijsheid en zuivere onwijsheid ongescheiden onderscheiden zijn.

Wanneer Bolland dus niet begrepen wordt door veel menschen, zou het dan misschien daaraan liggen, dat ze òf heelemaal niets mystisch in zich hebben, òf bij hen het mystische van een andere soort is? Maar volgens Bolland werkt in allen de Zuivere Rede, ook zonder dat ze het weten, net als bij hem, die het wèl weet. Waarom „beseffen" ze dan ook niet?

Omdat ze te „verstandig" zijn.

Et voilà pourquoi votre fille est malade!

Maar Bolland verstaat telkens onder een woord iets zoo heelemaal anders dan ik, dat een discussie over het verschil tusschen „besef" en „begrip" — afgezien natuurlijk van de eenheid — niet veel resultaat zou hebben. Een frappant voorbeeld daarvan, hoe Bolland woorden gebruikt, waarvan ik niet begrijp hoe hij er aan komt, is Coll. Log. pag. 9 te lezen. Hij is daar bezig met de boven behandelde woordspeling op „vooronderstellen." Zonder iets beleefd te hebben, geen philosofie — dat is nog maar de helft; iedereen, die op Bolland's Collegium Logicum van den „leermeester der redelijkheid" subtiliteit van taalgevoel en daarmee overeenkomstige finesse van begripsonderscheiding heeft overgenomen, bevroedt lichtelijk, dat hij zoo'n bloote bepaaldheid zonder meer als een eenzijdigheid heeft te beseffen, en dat we ook omgekeerd moeten stellen, dat wij philosofeerende niets hebben te vooronderstellen, (waarbij dan ter wille van de consequentie direct vièr vooronderstellingen worden gemaakt, die blijkbaar volgens Bolland nièts zijn. Wat wel eens waar kon wezen.)

„Dat is ook juist de zijde, van waar ons doen kenbaar wordt aan de menigte daarbuiten als wat zij noemt apriorisme — een praten buiten ondervinding om, of onder omstandigheden zelfs tegen de ondervinding in." „Maar wie er zich niet toe wil leenen de ondervinding geweld aan te doen, (krijgt) nooit van zijn leven macht over de natuur." En dat is dan toch maar het streven van iedere wetenschap. De vraag „wat deze academie is, of waartoe de wetenschap dient" is niet anders „dan deze vraag: wat heb ik er aan, in zooverre ik datgene, wat ik ondervind, geweld wil aandoen en daarover macht wil uitoefenen... Zoo heeft zelfs het empirisme van de wetenschappelijke ambachtslieden, d. z. de lieden der ondervinding zonder meer, zijn zijde van apriorisme, in zooverre het niet blijft bij datgene wat men ondervindt, maar integendeel bij alle wetenschappen wel degelijk de vraag voorop staat: wat zal ik naar aanleiding van mijn ondervinding nu doen: hoe word ik meester over de voorwerpen van ondervinding?"

Als Bolland meent, wat hij hier zegt, heeft hij van wetenschap een wonderlijke opvatting. Maar hij meent het niet. Hij weet heel goed, dat Thales alleen begrijpen wilde, en ook nu nog het streven van elk wetenschappelijk mensch is, te begrijpen, ook al begrijpt hij dan zonder Collegium Logicum alles verkeerd. Zöllner zegt: laat een schoenmaker de vernuftigste middelen uitdenken om leer en pikdraad zóó te maken, dat niemand met hem concurreeren kan: hij is en blijft een intelligente schoenmaker; maar laat iemand, terwijl hij in een trein zit, er over gaan

nadenken, of de lichtlijn van schaduwgrens naar wagonvoorkant en van daar naar de zon, recht is, dan wel gebroken, en laat hij proeven nemen, al zijn ze nog zoo ruw, om dat te onderzoeken, dan is dàt een wetenschappelijk mensch. Ik ben overtuigd, dat Bolland er ook zoo over denkt. Maar dat daargelaten: hoe kan de bedoeling, waarmee de „wetenschappelijke ambachtslieden", dat wil toch zeggen: de oppervlakkige, alléén experimenteerende beunhazen; want mannen als Helmholtz zullen wel niet gemeend zijn — hoe kan de kleinzielige bedoeling van onweetgierige beroepsmenschen een apriorisme genoemd worden? En al was het werkelijk de meening van Bolland, dat „de wetenschap" niet zoekt te begrijpen, maar „meester wil worden van de voorwerpen van ondervinding," zoodat in een amerikaansch uitvinderssyndicaat het ideaal van wetenschappelijkheid is bereikt, en ook al voelt hij niet de vulgaire laagheid van zoo'n koekebakkersopvatting — maar die voelt hij wèl; daarom onderstel ik, dat hij ook hier bij de woorden, die we beiden gebruiken, iets heel anders denkt dan ik — dan begrijp ik nog niet, hoe hij hier spreken kan van apriorisme. Wat men ook verstaan mag onder a priori, aprioriteit, apriorisme: hoe kunnen die woorden ooit gebruikt worden van iets niet-intellectueels? Voor mijn taalgevoel zit het begrip van iets intellectueels — iets verstandelijks of iets redelijks — aan het woord „apriorisme" even vast, als het begrip „vleesch" aan het woord „haché". De volgens Bolland vooropstaande vraag: „hoe word ik meester over de voorwerpen van mijn ondervinding" een soort van apriorisme noemen, maakt op mij denzelfden indruk, als spreken over haché van spinazie.

Op zich zelf is dit van weinig gewicht. Ik haal het alleen aan, om aan een eenvoudig voorbeeld te verduidelijken, hoe Bolland's taalgevoel anders reageert dan het mijne, en anders dan van veel menschen. Hij heeft alle recht om te zeggen: ik zie niet in, waarom ik iets dat „van te voren" gegeven is of vooropstaat, niet een apriorisme zou mogen noemen. En dat mag hij ook gerust. Zoo mag hij een glimworm, die dan toch licht draagt, een lucifer, iemand die vèrziende is, een verrekijker, en als hij ook nog hard loopen kan, een telescopische vélocipède of velocipedeerenden telescoop noemen. Het bezwaar is alleen, dat een discours dan vrij lastig wordt. Zoo vermoed ik telkens, dat Bolland met mij bekende woorden mij onbekende en alleen te raden begrippen verbindt, ook al kan ik lang niet altijd precies zeggen, wàt hij dan bedoelt. En ik spreek hier niet over zinnen, waarin Hegelsche gedachten worden geformuleerd; want dan zou het daaraan kunnen

liggen, dat ik niet „redelijk" genoeg ben; maar over zinnen en uitdrukkingen, die alleen „verstandig" zijn en dus, hoop ik, onder mijn bereik vallen. Ik krijg soms den indruk, alsof Bolland eerst op later leeftijd hollandsch heeft geleerd, en denk dan: hoe is het mogelijk, dat een Franschman zich onze taal zóó eigen heeft gemaakt, maar je merkt toch wel, dat het met moeite uit boeken is aangeleerd; hij gebruikt telkens woorden, die geen geboren Hollander gebruikt, woorden en vormen, die zoo geweldig lachwekkend zijn door hun dwaze plechtstatigheid en plechtstatige dwaasheid, dat de met ergernis gecompliceerde, komische werking het eerst in het bewustzijn valt, neen, ploft, en achteraan het inzicht opschemert, dat het iets beteekent, ook nog. En evenals de woordenkeus het vermoeden wekt, dat de portugeesche Engelschman van Multatuli's Sainte Vierge met ontzaglijke inspanning een hoeveelheid hollandsche synoniemen in zijn memorie heeft bijeengegaard, als benaderingen van zijn eigen begrippen, zonder toch goed de kracht te voelen, zoo maakt de stijl den indruk van verworven te zijn door vlijtig thema's maken; Bolland's stijl doet soms denken aan een preek van een minstens honderdjarigen catechiseermeester over Ezechiel, soms aan de woordenrijke drukte van een notarieele akte, soms aan de zelfaanprijzing van een wonderdokter, „die pillen voor den dood verkoopt, en brillen voor 't gehoor" — om dan op eens te stijgen tot een grootheid en een kracht, die de dwaze deftigheid eerst recht doen betreuren.

Gesteld bijv. dat Bolland op deze bespreking van zijn woordspelingen reageert, dan verwacht ik iets als volgt:

„Bijaldien de schrijver niet alleenlijk de kortzichtigheid eens blooten verstands, doch tevens het besef eens redelijken zins mijnen doorwrochten boeke gewijd hadde, gewisselijk hadde hij bevroed, dat hij in de zeggingen zijner ondoordachtheden en de ondoordachtheden zijner zeggingen slechts het onvermogen zijns eigenen aanlegs om tot wijsheid te ontwaken heeft ontbloot. Overmits de lezing des verslags der eerste opvoering mijns in Nederland nog nimmer vertoonden Collegii Logici zijn begrip niet tot zelfkennis vermocht te verhelderen, zoo vermeent hij in de vooroordeelen zijns verstands volwichtige bezwaren te mogen beseffen tegen de wijze, waarop ik de centrale gedachte des absoluten idealismus uit de in de door mij aan den aanvang des leergangs gestelde vraag vervatte probleemstelling wijsgeeriglijk heb afgeleid. In stede van de diepzinnigheid des bijwoords „hoe" te doorgronden, praeconiseert de hegellooze schrijver de opvatting, als zoude het den

wijsgeer niet geoorloofd zijn, terwijl hij op ende op in den zin zijns zins doordringt, tevens tot zich zelf te laten komen, wat voorloopiglijk slechts aan zich onbewustelijk in de spraak aangelegd was."

Dit alles is aangekomen door Bolland's bewering, dat we aan de woorden en door de woorden heen wat anders hebben te beseffen, dan zich letterlijk met woorden laat zeggen. Misschien bedoelt hij met „besef" iets heel anders dan ik vermoed; maar als ik hem goed versta, leert hij een woordloos begrijpen en, naar het mij voorkomt, begriploos denken, waardoor een wetenschappelijk overtuigen onmogelijk gemaakt en vervangen wordt door de onmiddellijke instemming van een toevallig gelijkgestemde en dus sympathisch meetrillende mysticiteit.

In ieder geval — en nu kom ik terug op pag. 31 — zijn de fouten, die ik heb genoemd, niet goed te praten; die hebben niets te maken met een onzegbaar besef, maar zijn niets anders dan de noodlottige gevolgen van grof taalgevoel en misbruik van taalarmoe; het zijn begripsverwarringen, die er toch wezenlijk niet hoeven bij te komen om de taak van de philosofie te verzwaren.

Hiermee is het absolute idealisme niet getroffen, nauwelijks aangeraakt. Het kan de eenig ware wereldbeschouwing zijn; misschien deugt het niet. Dit alleen meen ik te hebben aangetoond, dat Bolland's poging om het uit de vraag: „hoe moeten we denken over de werkelijkheid?" los te pellen, en het door middel van een artikel in haakjes te verdedigen, volkomen waardeloos is. Een klein beetje finesse van taalgevoel zou zelfs de gedachte van die poging onmogelijk hebben gemaakt.

En wie nu een oogenblik mocht onderstellen, dat Bolland met opzet die formuleering van de vraag had gekozen, om vrij spel te hebben, die vergist zich. Ten eerste blijkt veel te duidelijk, dat Bolland de voor zoo'n geraffineerdheid noodige subtiliteit van woordgevoel mist. En ten tweede (en dat is de hoofdzaak) is hij er de man niet naar, om door sluwe streekjes te willen vangen. De prachtige eerlijkheid van Bolland staat ver boven handige kleinheid.

Ik heb gesproken over zijn goochelen, over een „hoe"-trick. Maar met nadruk verklaar ik, dat ik daarbij niet denk aan berekenende slimheid. Zit niet in elk philosofeerend mensch nog iets van den Schamaan? In Bolland even goed als in mij? — voor zoover ik mij in een adem mag noemen met hem. Het is geen bedrog, wanneer de medicijnman zich met armen en beenen de lucht in werkt en onder

schuimbekkende convulsies waarheidopenbarende geesten ziet. Zoo windt zich soms zijn al of niet kathedraal beschavingsaequivalent door rinkelbom van kletterende fraze tot Wezenaanschouwende extase op. En er bestaat, wat Bolland een koelbloedige geestdrift noemt. Een kalm mensch begrijpt dat niet. Een kalm mensch presteert dan ook niets. Maar dezelfde hartstochtelijkheid die, in welken vorm dan, alleen het groote bereikt, verblindt ook tot zelfbedrog. En zoo is het zelfbedrog, wanneer Bolland het absoluut idealisme, dat hij zien wil, nu ook werkelijk meent te zien in de vraag, met de schijnbaar erin opgesloten beantwoording waarvan hij een aanloop neemt voor — ik had bijna gezegd: zijn logische sprongen. Het is niets voor Bolland, uit slim geformuleerde vraag het handig er in gemoffelde antwoord te voorschijn te goochelen. Zijn waarheidsliefde verlaagt zich niet tot kunstgrepen. Maar dat het idealisme, zelfs wanneer het een eerlijk en geniaal man als Bolland tot kampioen heeft, afdaalt tot woordspeling en taalmisbruik, pleit niet voor het idealisme, evenals het er wèl voor pleit, dat het Bòlland tot kampioen heeft. Ik zal in het tweede deel van deze studies zijn Hegelsche philosofie bespreken; met welk resultaat, moet blijken. Wie zich in Hegel waagt, heeft soms het gevoel van een vlieg, die in een spinneweb zit: hoe harder hij spartelt om los te komen, des te meer draadjes strikken de spartelende vast. Hier, waar ik de gegrondheid van twijfel aan de intellectualiteit van onze gedachten bespreek, was het me alleen te doen, om aan een paar voorbeelden te laten zien, hoe voorzichtig we moeten omgaan met de taal. Ik zal ook later telkens terugkomen op Bolland's gemis aan taalfinesse, en ook dan misschien spreken van „goochelen"; ook dan zal ik alleen een veroordeeling van de richting, van de denkwijze bedoelen, die Bolland's onvermogen tot subtiele woordwaardeering als voorspan gebruikt. Bolland is geen Bamberg, ook al goochelt het absoluut idealisme zijn bestaansrecht uit zijn taalmisbruik. En al zal ik blijven lachen om het geweldig zotte van zijn hollandsch, of liever van zijn Bollandsch: ik voel erin heel goed het pathos van een diepe, diepe overtuiging, die zich nu eenmaal niet beter uiten kan en zijn toevlucht moet nemen tot Pennewipperigheid, omdat de natuur, die niet alles wou geven, macht en gratie van Kunst onthield.

Wanneer iemand een lijkrede houdt en zegt: „Het zij mij vergund aan deze geopende groeve, waarin we het stoffelijk overschot van den diep betreurde aan den schoot der aarde toevertrouwen, enkele woorden te spreken. Mij is het voorrecht beschoren geweest, den overledene in al zijne gaven van hoofd en hart..... enz.", dan zou het

dikwijls onredelijk zijn te beweren, dat hij niets voelt bij zijn officieel gebeuzel. Hij kàn niet anders. Zoo uit zich bij hèm de emotie. Hij zou willen zeggen: „'t is verdomd beroerd," maar dat zeg je niet bij een begrafenis. En hij wil toch iets zeggen, uit piëteit en trouw. En nu behelpt hij zich met wat hij van buiten kent. Er kan een ziel schreien achter de gekleede jas van conventioneele beeldspraak. En zoo is het bij Bolland. Hij meent de waarheid te hebben, voor zoover een voorbijgaande vereindiging van het Oneindige de waarheid kàn hebben, of zijn. En omdat hij het talent mist, zijn licht anderen te doen opgaan in bliksem van grooten stijl, behelpt hij zich met pompeuze namaak. Es riecht das Kolophonium. Het is nièt waar, dat een boek over Zuivere Rede onartistiek moet zijn, zooals misschien een Hegelaar zou meenen; het is niet waar, dat de zelfontplooiing van het Begrip in en tot een Hegelsche redeleer nuchter moet zijn. Bolland's college bewijst het. Want wanneer ik spreek over Bolland's dwaas hollandsch, dan denk ik niet aan zijn college. Daar geeft hij zich. Het is zijn schrijftafel, die hem verpennewipt, en van waar hij blootelijk eenen hartstocht voor „bloot" en eenen hang tot het bezigen des statigen tweeden naamvals meedraagt, de altijd jonge wereld in.

Het is verbazend jammer dat de grootheid, die in Bolland zit, niet tot haar recht kan komen, omdat hij, wanneer hij schrijft, niet natuurlijk kan zijn. Of is hij van natuur zoo, als hij schrijft? Ik vermoed dat het meer een aanwendsel is, een vrees om niet „wetenschappelijk" te zijn. Veel menschen meenen, dat je deftig moet doen en plechtstatig, zoodra je over „wetenschappelijke onderwerpen schrijft". Evenals ze hun beste kleeren aantrekken, wanneer ze een persoon van gewicht verwachten, zoo vinden ze den intocht van een wetenschappelijke gedachte — terecht, misschien — zoo'n merkwaardig feit, dat hun stijl zich met coprolithen van fossiele rhetorica opdirkt en zich in postuur zet, om de zeldzame gast te huldigen. Dat iemand die even vaak een idee, als een visite van de koningin krijgt, zijn blijde verrassing achter kunstmatige deftigheid verbergt, spreekt van zelf; maar Bolland is toch vertrouwd genoeg met de hoogste aristocratie van den geest, om elke gedachte in zijn huisjesje te kunnen ontvangen. Waarom behangt hij dan zijn stijl met opgepoetste ornamenten uit een grammatica, waaruit onze overgrootvaders hun hollandsch moesten leeren? Waarom moffelt hij het heel, heel interessante, dat hij te zeggen heeft, achter zinnen weg, die eerder dan iets anders deze gedachte suggereeren: „ik heb nooit geweten, dat het hollandsch zoo leelijk kan

zijn". —? Omdat wetenschappelijkheid natuur en gratie uitsluit? Mij dunkt, dat wetenschappelijk en onleesbaar tegenstellingen zijn. Ik kan me geen wetenschappelijkheid als streven naar begrijpen, als gezindheid, denken zonder enthousiasme. En ook al spant de schrijver zich in, om zuiver intellect te blijven en zich niet te laten meesleepen door zijn pathos, dan zal achter de koele redeneering de gloed worden gevoeld en gezien. En ik ben overtuigd, dat Bolland er net zoo over denkt: waarom bevuilt hij dan met zijn, uit de rommelkamer van onze prachtige taal opgeraapte, gekleurde glaasjes het heilige witte licht van zijn geestelijken gloed? Is hij zoo door en door onartistiek, dat hij het zelf mooi vindt? Is hij dan een grutter, die liever door rooie en gele venstertjes dan door de lichte lucht naar een waterval kijkt?

Of is dat nu eenmaal zijn schrijversnatuur?

Laat hij dan denken aan wat Huet zegt van Staring: „Wie van natuur niet natuurlijk is, moet het door de kunst trachten te worden."

En laat niemand zeggen, dat Hegel alleen op een smakelooze manier behandeld kàn worden. Fischer bewijst doorloopend het tegendeel; Bolland's college meestal. Wie beweert, dat een logische of redelijke ontwikkeling nuchter moet zijn, kent niet de charme van wiskunde, kent niet de heerlijke gratie, die een mathematicus van smaak, misschien zonder het te weten, kan brengen in zijn voordracht. Hoe is het zelfs denkbaar, dat een boek over Zuivere Rede zóó geschreven is, dat de lezer de eenheid van tegendeelen aan niets zoo zuiver ziet, als aan de onderscheiden ongescheidenheid van zijn ergernis en zijn lachlust? Als er één philosoof is, die zijn aanhanger kan prikkelen en inspireeren tot doorzichtige, glasheldere, artistieke behandeling, is het, dunkt me, Hegel. Wie blijft koel, die in zijn denken God ziet groeien uit schijnbaar leege zijnskern tot Wereldboom? En wie zal niet met het ingehouden enthousiasme van den mathematicus, die in zijn verbeelding ginds het integraalteeken ziet, afwikkelen en inwikkelen wat leidt tot God's zelfkennis? Hoe kan een overtuigd leerling van Hegel schrijven, zonder dat de hooge ernst van klare sterrennacht waait door zijn stijl? Hoe kan hij het diamanten net van begrippen weven in zinnen, waaraan glaskralen rinkelen uit een kermiskraam? Hoe kan hij het evangelie, dat het Godsrijk van de Waarheid is opgegaan over het gedachtenland, hoe kan hij zijn apostelschap verkondigen in woorden, die doen denken aan een aanprijzing van

margarine of aan de grootspraak van een wonderdokter, die zich voor het eerst met zijn welingerichte tent te Leiden heeft gevestigd, om alle geestelijke kwalen te cureeren met een aftreksel van Hegelbloem? Een logische ontwikkeling moet stapvoets gaan; maar laten de zinnen zich bewegen met de dansende veerkracht van paarden, wier knabbelende onstuimigheid door de rustige kracht van den menner tot zwevend stappen wordt ingetoomd, maar laten ze niet achter elkaar aansukkelen als kameelen, die met domme, pedante gezichten de kostbaarste lading brengen naar de wereldmarkt van de Gedachte.

Nu zou de zeldzame onbevalligheid van Bolland's stijl (wél moeilijk maar toch) nog te harden zijn, als hij maar helder was; en helder is hij niet. Ik zal later, wanneer ik over Hegel-Bolland's philosofie spreek, voorbeelden aanhalen; voorloopig kan Bolland dus zeggen, dat slechts de ongeoefendheid mijns eigenen begrips zich voorshands bezwaarlijk vermag weder te vinden in de weloverwogenheid zijner redespraak.

Aan den eenen kant is het jammer, dat Hegel zijn herrijzenis te danken heeft aan iemand, die weinig taalgevoel heeft en afgrijselijk stileert — wat op hetzelfde neerkomt; want taalgevoel zal wel samengaan met kunstaanleg. Aan den anderen kant is Bolland door zijn belangelooze waarheidsliefde, zijn feu sacré en zijn genialiteit dè man, om te kunnen wat geen ander kan. Ja, als hij daarbij nu ook nog had, wat hij mist — maar dan zou Hegel misschien niet herrezen zijn. Onverschillig of Bolland gelijk heeft of niet met zijn beweren, dat Hegel der erhabene Erlöser des Gedankens is: twee dingen kunnen zijn leerlingen van hem leeren, die misschien meer waard zijn dan alle philosofie: het genot van te begrijpen, de blijdschap over iets, waar geen voordeel van te halen is, en de rücksichtslose eerlijkheid om te zeggen, wat ze voor waar houden. Al heeft het zijn schaduwzij, dat studenten die zoo'n beetje kunnen praten over het onbepaald zijn en het bepaald zijn en het door zich zelf bepaald zijn, en over de eenzijdigheid van het verstand tegenover de veelzijdigheid van de rede, en over zijn en niets en worden en iets en wat anders, doordrongen worden van het zoete geloof in hun Hegelsche Ueberlegenheit, voordat ze ook maar in de verte de bezwaren kennen tegen hun idealisme; en ook al praten ze dan met wijze gezichten over stelbaarheden, die geen stand houden, waarbij ze Bolland's hoogst, hoogst eenzijdige beschouwingen over het Ding-an-sich kritiekloos overnemen en, evenals hun leermeester, de vraag naar de eventueele houdbaarheid verwarren met de vraag naar

een eventueele vertegenwoordigingswaarde; en ook al doet de toon van hun argumenteeren vaak denken aan Schiller's:

Wie er räuspert und wie er spuckt,
Das habt ihr ihm glücklich abgeguckt;
Aber sein Genie, ich meine, sein Geist
Sich nicht auf der Wachtparade weist. —

dan schijnt me dat alles van weinig beteekenis tegenover de enorme winst van enthousiasme voor het onlichamelijke, Eeuwige. Dat enthousiasme en de niets ontziende eerlijkheid om er voor uit te komen, wanneer ze die overnemen van Bolland, dan doet het er weinig toe, of ze de genialiteit van hun leermeester — ik wil niet eens zeggen: hebben, maar zelfs begrijpen. Ik kan me voorstellen, dat menigeen onder hen zwaar verbolgen is, wanneer ze lezen wat ik schrijf over Bolland's gemis aan taalfinesse, over zijn begripsverwarring als gevolg daarvan, over zijn goochelen met woorden, over zijn afgrijselijken, onhelderen stijl. En het zou toch de vraag zijn, wie Bolland het meest en het diepst waardeert.

Welke gedachten iemand een ander bijbrengt, of, om allen schijn van gezag te voorkomen, tot welk inzicht iemand een ander opwekt, lijkt me van heel veel minder gewicht dan de overtuiging, het pathos van waarheidsliefde en de vreeslooze eerlijkheid, waarméé hij dat doet. En dat zijn de dingen, die ik in Bolland dwars door zijn onbeholpen stijl en zijn begripsverwarringen heen, voel en hoog stel, ook al vind ik het erg jammer dat de indruk dien hij maakt, en het effect dat hij heeft, verminderd worden door gebrek aan subtiliteit. Wie van nabij het angstwekkende van laaghartige félonie heeft leeren kennen; wie gezien heeft, hoe een gluiperd als een geranselde hond kruipt onder de karwats van een vernederend bevel, zoolang angst voor ontmaskering hem gedwee maakt, om, zoodra zijn geslepenheid geraden heeft dat hij juridisch veilig is, onverhoeds zijn giftanden te slaan in zijn meester, als hij weerloos is door het neerleggen van de karwats; wie gezien heeft, hoe laagheid van karakter zich hult in toga van vroomheidsverzekering, en liegt in sluwwelwillende woorden met beroep op God, en veiligheid zoekt in huichelen onder eede; wie vleierig streven naar menschengunst en listig azen op aardsche en hemelsche fooi in al zijn verachtelijkheid heeft gezien — en hij ontmoet Bolland, dan voelt hij, van hoe weinig beteekenis de wetenschappelijke gedachten zelf zijn, die iemand verdedigt, vergeleken met de waarheidsliefde en den religieuzen gloed, waarméé hij ze verdedigt. Want het is niet alleen een intellectueel genot Bolland te hooren, wanneer hij (zonder Pennewips plechtgewaad aan te trekken) zijn interessante opmerkingen regent in een bui, zoo hevig, dat je geen tijd wordt gelaten om de parapluie van tegenargumentatie op te steken; het is ook niet alleen de toover van vereenigd intellectueel en aesthetisch genot, wanneer hij als incarnatie van geestelijk pathos zijn Hegel verdedigt met een vuur, dat je het de natuurlijkste zaak van de wereld zou vinden, wanneer hij als witte vlam opsteeg en vervloeide in het Oneindige, dat zich tot zijn zelfkennis verbizonderde; het is evenmin de drieklank van intellectueel èn aesthetisch èn moreel genot, wanneer zijn concretie van enthousiasme voor wat hij de Waarheid vindt, den spot van straat en Academie trotseert: neen, het is meer dan dat: het is het dreunend orgelakkoord van religieuze emotie, die de ziel als een pluis meedraagt.

En wanneer ik dat bedenk, vind ik zijn kameelzinnen zoo leelijk niet meer. Kameelen moeten er ook zijn, naardien de rijkdom des Begrips ook de zelfverzekerdheid des kameelendoms en het kameelendom der zelfverzekerdheid op de wijze eens redelijken moments in zich vervat. En dan denk ik: veel gratie zit er niet in het beest, en ik zou ook wel willen, dat hij er niet zoo onzegbaar verwaand uitzag; maar zijn hart is goed en zijn bult is groot. In onze jeugd hebben we geleerd: „De kameel is het schip der woestijn." Laten we dan blij zijn, dat in de woestijn van het leven Bolland's zinnen brood van gedachte brengen, en koel water van vrede, en wierook van eerbied voor het Oneindige, en heilige olie om te branden in de lamp van onzen geest.

Wanneer ik als nauwgezet douaan de lading zal onderzoeken, en het blijkt, dat Bolland's karavaan ook wel steenen geeft voor brood en troebelheid voor klaarheid en in plaats van stofgoud zand, dat het absoluut idealisme ons in de oogen wil strooien, dan zal ik niet kunnen nalaten de beschrijving van die smokkelwaar te illustreeren met kameelcaricaturen. Maar dat raakt alleen den buitenkant.

Ook staat het te bezien, hoeveel ik daarbij zal naasten. Bolland's kameelen dragen goud. Het is niet onmogelijk, dat ik het omsmelt:

Dan zal ik sling'ren
Gouden ringen
Van Hegelwijsheid uit mijn eenzaamheid.

Bolland noemt Hegel den Christus van de wijsbegeerte.
Dan is Bolland de Paracleet.
Misschien zal ik een Paulus zijn.

II.

De taal, die het denken mogelijk maakt, brengt het denken ook in gevaar. Die denkbelemmeringen en denkbegrenzingen, die een gevolg zijn van de armoe en de illogiciteit van de taal èn van de ethnologische beperktheid in begrippenvoorraad en de ethnologische bepaaldheid van de begripsstructuren, maken dat, als er een absolute Waarheid bestond, die alleen mogelijk zou zijn in een ideale godentaal, in een foutloos denkinstrument, waarin alleen materiaal werd verwerkt dat vrij was van buiten-intellectueele storingen. En wie nu meent, dat dit alles niet geldt van de toch wel overal gelijke categorien, die een hoofdobject van de wijsbegeerte zijn, dat die denkbelemmeringen te overwinnen zijn door zorgvuldige behoedzaamheid, en dat dus bij een van de gewichtigste deelen van de wetenschap ook in menschentaal adaequaat kan worden gedacht, die vergeet ten eerste, dat we over de categorien niet alleen in en met categorien, maar ook met allerlei andere begrippen denken, de groffe instrumenten, waarmee het ijle weefsel moet worden gesponnen en uitgespannen, de gebrekkige werktuigen, waarmee de natuur van den geest en de geest van de natuur het net weeft, dat de gonzende eendagsdingen vangt en waarlangs het licht van de wereld koorddanst. En hij vergeet ten tweede, dat wie op zijn hoede is tegen de illogiciteit en de begrenzing van zijn taal, bij die kritiek weer in woorden denkt en dus, evenmin als ik nu bij dèze beschouwing, de zekerheid heeft, dat hij toch weer niet gevangen wordt door de Mefisto Taal. Misschien dat hij, terwijl hij verdiept is in eerlijk pogen om de eene fout te overwinnen, ongemerkt een andere fout meedenkt en dat het met hem gaat, zooals met den arabischen vorst uit het sprookje, die den dood wou ontvluchten en daardoor den dood vond, of met Faust, tegen wien bij Lenau Mefisto zegt:

Nur deine Flucht ist Traum und deine Rettung,
Nicht deiner Schuld unselige Verkettung.

En wie mocht tegenwerpen, dat die ethnologische beperktheid en bepaaldheid en belemmering wordt opgeheven door studie van andere talen, en dat het theoretisch inzicht in die tekortkomingen door oefening kan leiden tot practische onschadelijkheid, zoodat we alleen de algemeene „denk"-noodzakelijkheid volgen, die zou vergeten, wat hij toch heel goed weet — en nu kom ik aan de tweede oorzaak van onze onzekerheid en den tweeden grond van wat ik heb genoemd: de psychologisch gegronde scepsis — dat geen mensch ooit de algemeene denknoodzakelijkheid heeft gevolgd of volgen kan. De „denk"-noodzakelijkheid is een abstractie, die in het gunstigste geval bestaat zooals de Vogel, de Boom; er bestaan de vele „denk"-noodzakelijkheden van ras, volk, individu en de ontwikkelingsphasen daarvan, zóó dat de elk individu beheerschende algemeene wereldbeschouwing van een volk of de richting van zijn denken, een reflex is, een verstandelijke formuleering van den volksaard. Wat het religieuze betreft, zouden we bijv. een interessante parallel kunnen trekken tusschen de christologie van Oost en West. Het waren Origenes en Gregorius, volgens wie de Christus niet zalig kan zijn, zoolang nog één zondaar lijdt, de prachtige gedachte van de apokatastasi, den terugkeer van alle dingen in God, en het was de humane Griek geweest, in wiens liefdedrama Antigone zegt: „Mij schiep natuur tot liefde, niet tot haat." Maar volgens Augustinus eindigt het wereldproces met de grimmige onderdrukking van wat zich verzette, en het verachtelijk jubelen van befooide gehoorzaamheid. Want Augustinus was de zoon van het volk, waarvan Vergilius den imperialen trots formuleerde:

Beheersch, Romein, de volken in gezag,
Neeroorloog wie weerstreeft, en spaar wie zwicht.

Brandend Karthago en de vlammen van Numantia vinden in het wereldplan volgens Augustinus hun eschatologische voortzetting.

Ik kom hier straks in een ander verband op terug, als ik de macht van het karakter zal bespreken. Eerst wilde ik wijzen op de bedroevende waarheid, dat de maatstaf van wat „denk"-noodzakelijk is, het zelf ethnologisch bepaalde, geestelijke gehalte van den tijd is. Elk meent de denknoodzakelijkheid te eerbiedigen en eerbiedigt een voorbijgaanden vorm daarvan. En die cultuurhistorische invloed is, wat de leidende gedachten betreft, niet maar iets bijkomstigs, maar een centrale, waaraan zich niemand onttrekt. Wanneer we nu zien, dat de denknoodzakelijkheid van een ras, een volk, een tijd, zich nog weer

differentieert in de denknoodzakelijkheden van verschillende richtingen, dat elk scherpzinnig zijn stelsel — of zijn alle stelsels omvattende stelselloosheid — verdedigt, te goeder trouw meent het bij het rechte eind te hebben, en fouten vindt in de redeneeringen, de feiteninterpretaties en de opvattingen of reproducties van bepaalde theorieën bij een ander, die zich op zijn beurt verwondert, hoe een „denkend" mensch zoo iets zeggen kan; wanneer we zien, dat de een in zijn stelsel een ander opneemt, die — of wiens leerling — het uitschatert en zegt: man, wees wijzer! we hebben jou al opgenomen, toen je stelsel nog niet geboren was; wanneer we dàt bedenken en begrijpen dat de „denk"-noodzakelijkheid hoogstens te vergelijken is met den Boom, den Vogel, dan zijn we, ondanks dat tot bescheiden voorzichtigheid manend inzicht toch heel licht geneigd, met ons zelf een uitzondering te maken. We lijken dan op den rechter uit Bögh's Pelgrimstocht van de Waarheid: „Zoo zijn de koningen — in andere landen, zoo waren de priesters — in vroegere tijden!" We weten heel goed dat de aarde een bol is, zonder absoluut boven of beneden, maar ieder is toch geneigd, als hij zich een cosmografische stelling verduidelijken wil, zich en zijn buren op den bol overeind staande naar wat voor hem boven is, te denken, en de andere menschen er scheef tegenaan geplakt. Zoo ook zeggen we hardop: „zeker, wat de denknoodzakelijkheid is, weet ik niet", maar we voelen grooten lust er bij te voegen: „alleen met mij en wie denkt zooals ik, is 't wat anders; 't is eigenlijk wel vreemd, dat de menschen zóo onlogisch, zoo onredelijk zijn." De man die gezegd heeft: „Och, waren alle menschen wijs!" heeft bedoeld: „Och, dacht toch ieder zooals ik!"

En wie nu bij zich zelf denkt: „Ja, wat die meneer daar schrijft, is wel waar; zoo doe ik ook; ik zie mezelf en mijn geestverwanten ook boven op den bol; het is belachelijk, want ik hang er net even scheef aan, als een ander" — die zal, als hij maar even wacht, zich betrappen op de geruststellende en genoeglijke volggedachte: „maar ik heb er dan toch ook, eerlijk bezien, wel wat meer recht op dan die anderen."

Hoe nu uit die historisch bepaalde denkresultaten lospellen, wat verdient te blijven bestaan? Hoe die veelheid te rijmen met de denknoodzakelijkheid? Hier helpt alleen de evolutie-hypothese, in het licht waarvan, wat waar schijnt en wat onwaar schijnt, voorloopige eenzijdigheden zijn. Dat elke nieuwe gedachte onrechtvaardig is tegenover de bestredene, is niet alleen psychologisch begrijpelijk, omdat de blijdschap over een ontdekking weinig waardeering overlaat voor het al bekende, maar is ook nuttig, omdat eerst het geloof, de waarheid of althans de voorloopig hoogste waarheid te hebben, de energie geeft tot dat volledig uitwerken, waaruit eerst de draagkracht en de bruikbaarheid van de gedachte blijkt. Maar laten we nooit vergeten, dat het een evolutie-hypothese is; het opgenomen zijn in het metaphysisch stelsel van Hegel, of het evolutie (willen) zijn van dat systeem, kan hieraan niets veranderen, omdat ook dat stelsel zelf op hypothesen rust. — Volgens die hypothese verwerkelijkt zich de denknoodzakelijkheid in de vele denknoodzakelijkheden, die elk van één kant de waarheid trachten te bereiken. En als de philosofie afhankelijk is van historische machten, helpen dan misschien de sferen van het religieuze, het ethische, het aesthetische mee tot die verwerkelijking? Als we dat aannemen, is de onzekerheid, die uit de historische afhankelijkheid volgt, minder gevaarlijk, maar noodig blijft toch het ons nooit verlatend bewustzijn, dat veel van wat wij nu bewezen achten, later zal blijken te moeten worden omgevormd. Ostwald vindt het volstrekt niet ondenkbaar, dat de nu algemeen erkende hoofd- en grondbegrippen van de natuurwetenschap eenmaal vervangen worden door andere, waarin de natuur als in een andere lijst wordt gezet en waardoor ander licht valt op het vroeger zóó opgevatte. Wanneer het de onbecijferbaarheden van de metaphysica betreft, moeten we op een overeenkomstige mogelijkheid eerst recht bedacht zijn.

Behalve de inperking van het denken door de taal en de diepe invloed van rasaanleg en tijdsbeschaving, die de algemeene „denk"-richting voorschrijven, komt als derde oorzaak van onzekerheid en dus als derde grond van twijfel in de zuivere geestelijkheid van wat we „denken", de verwijdering van de ervaring, verstaan als aanschouwelijke, berekenbare tastbaarheid, verwijdering, die de voorwaarde is van alle wetenschap en eerst recht van alle wereldbeschouwing. Er is geen wijsgeerige gedachtengang, die niet tot antinomien leidt, en een wereldbeschouwing, die in de tegenspraak en haar voortrollende ver-

effening en weerópduiking het wezen van de dingen ziet, staat weer met de handen in 't haar tegenover de onbegrijpelijkheid van de gewaarwording. We kunnen als doel van de wetenschap noemen het verminderen van het angstwekkend aantal raadsels door gestadige samenvatting, in welken zin ook, in een door die samenvatting gestadig meer gecondenseerde raadselachtigheid. De wetenschap zou af zijn, als het gelukte één oerraadsel zoo te formuleeren, dat alle onbegrijpelijkheden daarin op de een of andere manier waren vervat. Die formuleering is veranderlijk en moet het zijn, omdat het aantal raadsels veranderlijk is, hetzij de oorzaak daarvan anthropologisch is, doordat meer raadsels ons tot het bewustzijn komen, bijv. door uitbreiding van zoogenaamde feitenkennis of door het raadselachtig vinden van het vroeger schijnbaar begrepene, hetzij de oorzaak in het metaphysische moet worden gezocht, doordat het Wereldwezen zich tot nieuwe onbegrijpelijkheden ontplooit. En bij die formuleering gaat het als bij een puzzle; als negen kogels in het centrum zijn binnengeloodst en we willen behoedzaam den tienden erin opbergen, dan rollen er weer acht uit. Een metaphysische hypothese is een in dàt ras, in dièn beschavingstijd, in dàt individu onvermijdelijk opduikende „denk"-noodzakelijkheid, waarbij één van beiden het geval is: òf het verwikkelt ons in logische onmogelijkheden, terwijl de hypothese zelf inductief gerechtvaardigd is; òf het blijkt bij nader inzien, dat we in onze blijdschap over het verdwijnen van zooveel raadsels in dié formuleering van het oerraadsel, in de haast een paar kogeltjes vergeten hebben, die, ons kwaadaardig aanglurend, hatelijk geduldig hebben liggen te wachten. Van die twee kwaden is het eerste, dunkt me, het minste; mij schijnt het wetenschappelijker, een onderstelling te aanvaarden, waartoe we gedwongen worden door onze „denk"-noodzakelijkheid, ondanks het kokend ijs en de bevroren vlammen, die ons opwachten, dan een formuleering aan te nemen, waarbij een rest van wereldonbegrijpelijkheden overblijft; want het kan zijn dat, al is de metaphysische onderstelling een onuitvoerbare, onafdenkbare taak, toch een zijns- of Wezensmogelijkheid is, wat voor ons een denkonmogelijkheid is. De niet-identiteit van denken en zijn is hierbij vanzelfsprekend.

Onder de onvolledigheden van de ervaring zelf, hetzij ze dankbaar wordt gebruikt bij een deductieve afwikkeling, hetzij ze, na de gelegenheidsoorzaak te zijn geweest tot geniale concepties, het materiaal aan de hand doet, die invallen te verheffen tot waarschijnlijk te maken stellingen, is er misschien geen zoo noodlottig als de gebrekkige kennis

van de hoogst gewichtige bewustzijnsverschijnselen, op zich zelf beschouwd en afgezien van hun gedeeltelijke objectiveering tot (zoogenaamde) dingen. De engte van het bewustzijn, de onfixeerbaarheid van de voorbijschietende of vervloeiende bewustzijnstoestanden, de verandering die ze ondergaan, wanneer de attentie er op wordt gericht, en de vaagheid van de herinnering, als afwezigheid van attentie ze ongestoord laat: dat alles maakt, dat van een heel gewichtig materiaal niet alleen een groot deel ontsnapt en ongebruikt vervliegt, maar ook het (altijd gebrekkig) gefixeerde deel verschillende interpretaties en verbindingswijzen toelaat. Dat wordt nog bedenkelijker, als we in het oog houden, dat we voortdurend met analogieën werken. Het bewustzijn van een componist, een dichter, een misdadiger, een dier, moeten we langs den weg van de analogie trachten te verstaan; onze eigen bewustzijnssfeer met haar onpakbaarheid is het om te werken materiaal, maar die verlangde of althans gewenschte omvorming van de ervaring is niet uit te voeren; daden, woorden, bewegingen, geluiden zijn de aanwijzingen voor die omvorming naar analogie, maar bij slot van rekening komt het er op neer, dat we ons in dat aanwijzingsmateriaal invoelen.

En hier begint de ellende. Wanneer we, om primitieve bewustzijnsphasen, die juist zoo bizonder leerrijk zijn, te kunnen verstaan, uit het eigen bewustzijn moeten wegdenken: het letten op de voorstellingen als zoodanig, het begrip, het oordeel, m. a. w. juist dat, wat het charakteristicum is van ons bewustzijn; wanneer we nièt moeten zien wat ons geestelijk dagelijksch leven uitmaakt, en wèl moeten zien wat, ingewikkeld in later bewustzijnsphasen, niet meer los is te pellen; wanneer we bijv. in ons willen afzonderen, wat genoemd is: das sinnliche Bewusstsein, in zijn eigenlijken en waren zin, en dus zonder de onhoudbare fictie, dat op dat uitgangsstation van de phaenomenologische reis ook maar sprake zou kunnen zijn van een **willen** uiten, aussagen van zijn zekerheid, waardoor toch bewezen zou worden dat we nièt te doen hebben met een uitsluitend zinnelijk, maar met een al begriphoudend bewustzijn, dat immers alleen aussagen kan: dan blijkt, dat het kennen door anologie zeker even goed, en ik vermoed: veel meer, op een intuitieve fantasiefunctie, een artistieke finesse berust, dan op wetenschappelijke, nuchtere redeneering. Het omvormen van òns bewustzijn, zoo dat we een feitenmateriaal in handen krijgen, dat beslissend kan zijn voor onze heele wereldbeschouwing, blijft een taak; het moeten vervangt de daad, zooals we bij het denken telkens

zien o. a. bij het begrip, waarover later. Een philosofeerend mensch zou, om te kunnen beschikken over allergewichtigste ervaringsfeiten, die het kleine cirkeltje van zijn jammerlijk individueel bestaantje zouden kunnen uitzetten, gedurende een tijd een Shakspere, een Beethoven, een dier moeten zijn, met behoud van reproduceervermogen. Nu hem die veelzijdigheid ontzegd is en hij zich met zijn eigen bewustzijns-materiaal naar boven en naar beneden moet fantaseeren, staat hij voor de onaangename moeilijkheid een spoorbrug te moeten maken met spinragdraden en een spinneweb met spoorstaven. —

Het kennen door analogie richt zich 1) op de bewustzijnssferen van andere menschen, 2) op het bewustzijn van andere dieren; mocht het nu blijken, dat een geestelijke werkzaamheid, individueel of niet, moet worden aangenomen, die niet maar relatief, nam. voor het centraal-bewustzijn, maar absoluut onbewust is — en ik geloof, dat die onderstelling niet af te wijzen is — als we dus gedwongen mochten worden een onbewust denken aan te nemen, waarbij het bewustzijn weggedacht en een ideëele functie vastgehouden moet worden, dan vertoont het kennen naar analogie zich in al zijn jammerlijke onvolledigheid en tastende onbeholpenheid. En gaan we nu nog verder en dragen we de beschouwing over op de ook door analogie geleide onderstellingen over het wezen van de psychische en zoogenaamde physische verschijnselen en functies, dan komen we, één van beiden òf — bij de hypothese van de identiteit van denken en zijn — terecht bij de ook nu onafwijsbare onderstelling van het onbewuste denken, dat, bewust begrip geworden, een gedeeltelijke, want per analogiam benaderde, zelfkennis bereikt; òf — bij de hypothese dat het Wereldwezen niet als denken allééén kan worden geformuleerd — terecht bij de dubbele moeilijkheid van een dubbele analogische representatie. De treurige ontoereikendheid van ons weetapparaat, dat ondanks de hoogste spanning van de denkenergie niets anders te voorschijn spint dan gestileerde figuren, met hier en daar een simulatie van leven en een aanduiding van perspectief, vindt voor een groot deel haar verklaring in de noodzakelijkheid van de analogie met haar weifelende vermenging van licht en donker, het door elkaar schemeren van de gedachte, dat het zóó is, maar toch eigenlijk heel anders is.

Hiermee hangt een ander gebrek van onze geestelijke inrichting samen, nam. de afhankelijkheid van onzinnelijke voorstellingsinhouden van zinnelijke voorstellingen, waardoor ze indirect en symbolisch worden

voorgesteld. Afgezien van de vraag, in hoever we ons het onzinnelijke, als denken, attentie zonder beelden kunnen duidelijk maken, bij de psychologische bewerking is de invloed van het symbolische heel groot. Voor het ontleden en het ordenen van de psychische verschijnselen is de symboliek niet te missen en dan is het geen rhetorische beeldspraak, maar de voorloopig alleen juiste uitdrukking voor de nog niet wetenschappelijke, abstracte gedachte zelf. Nemen we begrippen als: samensmelten en complicatie van voorstellingen, de Blickpunkt, de omvang, de achtergrond van het bewustzijn. De psychologische begrippen verlangen de beeldspraak, zoodat een nieuwe gedachte vrijwel hetzelfde beteekent als een nieuw beeld. En in alle Geisteswissenschaften is de symboliek even onmisbaar, als in wiskunde de symbolen van bewerkingen en bewerkingsresultaten.

De beteekenis van het beeld in philosofische beschouwingen is veel, veel grooter dan meestal wordt erkend.

Als we vragen: „hoe komt het, dat menschen die tot mijn taalgemeenschap hooren — en in zoover dezelfde begrippenwereld hebben of zijn — en die hetzelfde onderwijs gehad, dezelfde studie doorgemaakt hebben en dezelfde „ervarings"kennis bezitten als ik, zoo heel anders oordeelen over metaphysische onderstellingen? dat zij een logischen gedachtensamenhang vinden, wat ik een onlogische opeenvolging vind; dat ik de zelfverzekerdheid van de rede onderga, waar zij fouten zien?" — dan kan ik hierop antwoorden: „wel, dat is duidelijk genoeg: dat komt doordat ik logisch of „redelijk" ben en iedereen die denkt zooals ik; maar alle anderen zijn geleerde warhoofden; ze weten meer van wiskunde of chemie dan ik, maar in datgene, waar het toch maar op aankomt, zijn het pauvres sires." Zoo'n antwoord is heel eenvoudig, heel genoegelijk en heel dom. We zijn, zooals ik gezegd heb, wel geneigd iets dergelijks even te denken, maar dienen toch bij eenig nàdenken de lachwekkende verwaandheid daarvan te erkennen.

Een hoofdoorzaak van het verschil in waardeering voor de verschillende metaphysische hypothesen en van de subjectieve onzekerheid, die elk voorzichtig philosofeerend mensch ondervindt, meen ik te zien in de onmisbaarheid van beeldspraak in metaphysische beschouwingen, de uit de beeldspraak voortkomende vermindering van logischen dwang, en het daardoor ontbonden worden van psychologische factoren, die in

de hoogste wereld- en levensvragen hun oncontroleerbaren invloed doen gelden; de onvermijdelijkheid van symboliek maakt de pijnlijke achterdocht noodzakelijk in de intellectualiteit van onze instemming met een wereldconceptie; we kunnen de buitenwetenschappelijke bepaaldheid daarvan *theoretisch* inzien, bij *anderen* meenen we soms het te kunnen aantoonen, maar bij onszelf is het slechts zelden te pakken.

Bij het kennen door analogie begint het al: ook hier is het de beeldspraak, die telkens het licht ontsteekt en dempt. En nog meer is het zoo bij metaphysica. *Mit sich zusammengehen, bei sich selbst bleiben, bei sich ankommen, in sich ruhen, sich aufschliessen, sich entlassen* zijn termen, waarvan men de waarde moet voelen of zien; een voorbeeld bij *Hartmann* is de bekende aanteekening in de *Philosophie des Unbewussten*, waarin hij den onbewusten en den bewusten geest met elkaar vergelijkt.

Het beeld is een nog niet zuiver wetenschappelijke gedachte, een aanwijzing, een voorgevoel, een symptomatische aankondiging, dat in een bepaalde richting misschien een wetenschappelijke gedachte te bereiken is; de nog zinnelijke, aanschouwelijke voorstelling wordt in de karyatide van het symbool opgeheven tot een hoogte, van waar het — misschien terecht vermoede — uitzicht door nevels verhinderd wordt. Evenals in bergstreken, waar nog geen fatsoenlijk pad is, door gekleurde strepen wordt aangeduid, hoe men gaan moet, om niet door beken of rotsen te worden tegengehouden, zoo vervangt de naar de verte wijzende beeldspraak den gladden, logischen gedachtenweg, en wie na een wiskundig betoog een wijsgeerige beschouwing leest, heeft vaak een gevoel als iemand, die op zijn tocht naar een berghut 's avonds het effen pad verlaat en in een schemerig zijdal de telkens verblijdend-oplichtende strepen naspringt en telkens in modder vastgezogen of in rotsenfuik gevangen wordt, omdat, wat hij voor veiligleidende verfplek hield, een moswoekering bleek. Wie beeldspraak vermijdt, kan een goed mathematicus zijn, maar nooit een psycholoog en eerst recht niet een metaphysicus; den soms heel steilen, maar altijd effen weg van nuchtere, logische redeneering, zooals de mathematische natuurwetenschap dien volgt, moet de philosofie telkens verlaten, om door gevaarlijke sprongen van fantasiesymbolen de uitstekende punten te bereiken, van waar ze de wereld overziet.

Het beeld is een vergezicht op het Eene Brahma, als door den gloed van het pathos de Mâyâsluier plaatselijk verbrandt, om daarna weer dicht te weven in mathematisch becijferbaar dradenverloop. Het is de Jacobsladder, waarlangs het Eeuwige afdaalt tot droomende sterfelijkheid. Het is de hyperbool, waarlangs de lichtende menschengeest, opgedoken uit de diepten van het heelal, de waarheid asymptotisch nadert. De bezieling is de arend, die Ganymedes uit de weiden van de aarde opvoert naar wereldoverziende zaligheid, en het beeld is de poging van den herdersjongen, om wat voor Goden is bestemd, half begrepen aan te duiden aan halfbegrijpenden. De dichterziel is de onbewuste profetes, uit wie de alwetendheid orakelt, en het beeld is de onthulling, eerbiedig ontraadseld door het priesterschap van het verstand. De artistieke verheffing, in welken vorm ook, is de luchtballon, van waar door het clair obscure van nevelbeelden heen het Soria Moria, het feeënland van de Waarheid in de verte wordt gezien; ons vaderland van licht, dat eeuwig onbeweeglijk hangt boven de stormende wereld van het vergankelijke, ons eigen vaderland, dat we nooit hebben gezien en nooit kunnen vergeten, waar we thuis hooren, zooals het licht in de zon; en het beeld is de verre fluisterstem, die ons herinnert aan oorsprong en eind, aan het land, dat ieder zoekt, ook zonder het te weten.

Und bleibst du auch im Vaterhaus,
Wirst doch wie in der Fremde sein.

Ondanks dat is het beeld, hoe groot zijn heuristische waarde is als vermoedelijke aankondiging van een wetenschappelijke gedachte, zelf een orgaan van de fantasie, geen orgaan van het logisch denken, dat door beeldspraak in gevaar wordt gebracht; waar symboliek optreedt, vervangt een zekere intuitiviteit, een visionair element het koel verstandelijk begrijpen; de logische dwang wordt minder scherp, en de gedachtengang, weifelend door de nevelachtige veelzeggendheid van de beelden, minder zeker. Das Maultier sucht im Nebel seinen Weg!

Bij de metaphysica, voor zoover ze het beeld niet alleen gebruikt, om het voor het verstand al in heldere begrippen gefixeerde nu ook nog voor het artistiek oog te schilderen, maar het symbool *noodig* heeft als eenig adaequate uitdrukking voor het nog niet nuchter begrepene, voor het nog niet tot wetenschappelijke formule verhelderd vermoeden, is die vermindering van den logischen dwang bijzonder goed te voelen. Wie op zichzelf let, als hij philosofeert of een philosoof bestudeert, zal zich telkens betrappen op een onbehaaglijk twijfelen, of

hij bij zijn (zelfgeproduceerde of gereproduceerde) redeneering den logischen denkdwang of een psychologischen voorstellingsdwang volgt. Zeker, ik kan aannemen, dat het logisch apparaat in ideale ongestoordheid altijd en overal gelijk werkt; dat is ook wel een hypothese, die zelf weer het bestaan van de vele bewustzijnssferen en een in die sferen, misschien wel als bewustzijn werkzaam, gemeenschappelijk wereldbeginsel vooronderstelt; maar dat eenmaal aangenomen, mag ik onderstellen dat de functies, waarvan ik de som mijn logica noem, gelijkmatig verloopen, zoolang niets ze belemmert. Maar de gedachten, die dat logisch apparaat vroeger heeft te voorschijn geraderd en daarna vergruizeld, belemmeren als onzichtbaar stof de draaiing van de assen, en onze religieuze, moreele en aesthetische neigingen verwringen de fijne mechaniek, zonder mogelijkheid van degelijke controle. Een psychochemische analyse van wat logische grond en psychologische veroorzaking is, wordt in de hoogstgecompliceerde voorstellingsverbindingen onuitvoerbaar. Een psychologische Lord Rayleigh hadden we noodig, om quantitatief het aandeel vast te stellen, dat de buitenwetenschappelijke invloeden hebben aan wat we „denk"-noodzakelijkheid noemen, factoren, die helaas! niet den geruststellenden naam van Argon verdienen, want ze zijn jammerlijk weinig werkeloos. Hun som kunnen we „gevoel" noemen naar de symptomatische reflex van de religieuze, moreele en aesthetische wenschen of neigingen, les tendances, die ons gedachtenstelsel kunnen maken tot de verstandelijke rechtvaardiging van zich zelf, van ons karakter, tot een oratio pro domo van onze persoonlijkheid.

Nemen we bijv. Aristoteles: zijn heftige begeerte naar kennis openbaart zich in zijn uitroep: „Niets is heerlijker dan het weten!" — en zijn God is niets dan denken van het denken. Hij wil niets liever dan begrijpen: het begrip is het eenig ware, en het willen wordt vervluchtigd tot een verstandelijk ja-zeggen. En Hegel! Zich weten in wat hij in waarheid is, is het doel van hem en dus van het Absolute; want menschenwensch wordt godenwil. Een van de stations, die in zijn Phaenomenologie des Geistes het bewustzijn op zijn reis van de sinnliche Gewissheit naar de Vernunft passeert, is de tegenspraak tusschen het onveranderlijke Zelf en de veranderlijke, ten onrechte zich als motieven opwerpende wereldvoorstellingen, het uiteengescheurd zijn tot de theoretische heerlijkheid van eigenmachtige denk-ataraxie en de practische onderworpenheid aan het als onwaar erkende. En nu is het heel karakteristiek, dat Hegel dié halte das unglückliche Bewusstsein noemt, soms met de bijvoeging: das in sich entzweite. Terwijl de andere bewustzijnsvormen of -phasen namen krijgen volgens het standpunt, van waaruit het object van het bewustzijn telkens wordt gezien en gekend, heeft Hegel hier symptomatisch den naam gekozen naar de gevoelsbegeleiding. En waarom? Omdat die scheuring zooveel ellende heeft gebracht over de menschheid? Het was te wenschen, dat het grootste verdriet en het meeste verdriet die oorzaak had. Neen, maar omdat zijn verdriet het niet begrijpen was; ook hierin lijkt hij op Aristoteles. Anders dan een hoofdpersoon van Bourget, die niets liever wilde dan se sentir sentir, wilde hij ook zijn gevoel begrijpen. Dus is het werelddoel: het zich begrijpend begrip. Hegel, de religieuze begripsfanaticus vergoddelijkt het begrip en verbegript dus het Goddelijke.

Die macht van het karakter, die het denken dwingt, compliceert zich met het subtiel effect van lang opgegeven meeningen, waarvan de gevoelsbegeleiding, de gedachten-zelf overlevend, associatief samenbindt, wat niet logisch samenhangt. Die ondergrondsche werkzaamheid kan maken, dat de vroegere waardeering voor religieuze en andere voorstellingen zich vermomt als waardeering voor gedachtenverbindingen, die tot een resultaat leiden, dat zelf weer een analoog gevoel zal kunnen opwekken.

Bijv. we wegen de gronden af vóór en tegen de teleologie. Wie, die wat ouder is, herinnert zich niet het heerlijk rustig gevoel uit zijn kinderjaren, toen hij nog geloofde in de wijszorgende liefde van onzen Vader, die in de Hemelen is? Je was stout geweest en had ingezien dat je je Moeder verdriet had gedaan; je had uitgehuild, en dan deed je je gebedje en voelde je zoo veilig. Of je was naar de kerk geweest op oudejaarsavond, de kerk, vol licht en wit en deining van orgelmuziek, die klaterend afdroop langs trillende wanden. En straks poffertjes! En één diep gevoel van stille veiligheid, van zalige dankbaarheid. En je ging dien avond naar bed, vol God en poffertjes. En je werd ouder, en zag den troon van God vergruizeld door de kritiek, en de engeltjes verdampten als morgennevel. En toen stierven of vervreemden van wie je hield, en je bleef alleen in wervelende wereld.

Wie durft zeggen, als hij de redeneering van een teleoloog juist vindt, dat die waardeering voor wat hem overtuigt, niet de opspuitende fontein is, waarin zich onderaardsche gevoelsbeekjes te voorschijn dringen? dat de vermeend-verstandelijke blijdschap over logiciteit van

argumentatie niet een allotroop veiligheidsgeluk is uit zijn kinderjaren? dat het afwijzen van een antiteleologisch betoog niet het in verstands-vorm herlevend verzet is van het kind, dat voor het eerst met groote oogen hoort, dat er geen zalige engeltjes zijn en geen God, die het geluk bedoelt van het individu? dat de drijfkracht van het verzet tegen als onlogisch beschouwde argumenten iets anders is dan de spankracht van religieuze neiging, dertig jaar lang onderdrukt?

Maar nu omgekeerd. Als we niet meegaan met teleologische redeneering, als de bewijskracht van een mechanistische wereldbeschouwing ons overwint, werkt dan misschien op overeenkomstige manier een andere gevoelsfactor? bewondering voor de Natuur, even machtig als rijk? Wanneer ze balspeelt met planeten en jongleert met sterrenstelsels, terwijl de melkwegwimpel hangt boven haar tent; wanneer ze vuurwerk afsteekt in meteoren of in kometen schertst; wanneer ze op paarschen wintermorgen berijpte sprookjes fantazeert of met maan kerstlichtjes aansteekt aan statig witte dennen; wanneer ze Appassionata's speelt op gillende stormviool of op manestralen het accompagnement aait voor het adagio van den Juninacht; wanneer ze triomfmarsch roffelt in donder en bliksemvlaggen wapperen in haar zegetocht — wie buigt zich niet voor de ontzaglijke majesteit, waartoe ze de functies van het onzichtbare integreert, en wie kent niet den trots, verbrijzeld te worden door de almacht, die zeepbellen en werelden doet uiteenspatten in hooge onverschilligheid? Wie kent niet de bedwelming van het verhevene, die ideëel het offer brengt van eigen kleinheid, zooals waanzin van zelfvernietiging den Indier wierp voor den wagen van Djaggernaut?

En wanneer we nu, als voorloopig het meest logisch, een stelsel aanvaarden, dat een werelddoel aanneemt, maar zonder verdere zorg voor het individu dan noodig is, om het bruikbaar te laten zijn als werktuig, dat wordt weggegooid als het versleten is; dat de natuur erkent in haar mathematische ontzaglijkheid, maar òf als voorwaarde voor den bewusten geest, òf als product van den geest — lokt ons dat dan misschien, omdat zóó de beide wenschen worden vervuld? Want ook nu zijn we veilig in Gods hand, al is 't op andere manier dan onze kindsheid dacht; ook nu kunnen we ons offeren, als verlossers van een gevallen God, of als willige phasen, die zich fanatisch-vroom laten stukraderen door den Djaggernautwagen van de Dialectiek.

Want met de eerbiedige onderwerping aan de Natuur kan het trotsch besef interfereeren, dat de geest de blijvende schepper van „de wereld" is en zijn eeuwige wetten uitleeft in dwarrelende vergankelijkheid. Wat mijn onwetendheid imponeerde door schijn van Werkelijkheid, onthult het denken als voorbijgaand bewustwordingsmoment. En de zelfkennis van de rede is een zelfbezinning van God. En dan ontwaakt een religieuze heerschzucht met de gedachte van Faust:

So lang ich nicht allwaltend bin,
Wär' ich viel lieber ganz dahin.

De Rede moet alles zijn en de begeerte naar macht maakt de redeneering onweerlegbaar, die Haar recht op absolute alleenheerschappij schijnt aan te toonen.

En dan zegt de Rede, door haar hoveling heerschzucht verblind, met den trots van een Zonnekoning: de wereld ben **Ik.**

En we kunnen nog subtieler factoren vinden, die bij de studie van philosofie, ik zeg niet onze keus, maar ons gestuwd worden in een bepaalde „denk"-richting helpen bepalen. Bekend is het experiment van de suggestiepsychologie: iemand krijgt het posthypnotisch bevel, een bloempot weg te nemen van voor het raam, hem op de canapé te zetten, er een doek over heen te leggen en daarna driemaal een buiging te maken. De suggestie wordt uitgevoerd. De proefpersoon wordt gevraagd: „Hoe kom je aan die dwaasheid?" En hij zegt: „Dat is geen dwaasheid; die plant staat daar veel te koud voor het raam, daarom heb ik hem wat verder in de kamer gezet en er bovendien een doek over gelegd, tegen den tocht. En dat vond ik zoo verstandig van mezelf, dat ik driemaal een buiging maakte, als hulde voor mijn scherpzinnigheid."

En laat nu niemand meenen, de ook hierop gegronde, angstige achterdocht tegenover zijn zoo logisch of redelijk gevonden overtuigingen te kunnen afwenden door de opmerking, dat die man niet normaal was. Is er iemand, die thuis is in psychologie en die zou meenen te weten, waar de geestelijke normaliteit ophoudt, en die met een gerust geweten stellig durft verklaren, dat hij niet gevoelig is voor suggestie en dat er bij hem geen autosuggesties werken?

Een mode, waarom men eerst heeft gelachen, wordt later mooi gevonden, zóó dat men een dracht die daarvan afwijkt, niet alleen

raar vindt, maar beslist leelijk; bij vrouwen vooral is dat op te merken, en wat hier gewichtig is, bij vrouwen, die genoeg ontwikkeling en psychologische finesse hebben, om heel goed het verschil te zien tusschen raar of ongewoon en onaesthetisch. — Wanneer nu het zelfvertrouwen van een grooten geest in indrukwekkende herhaling zijn waarheid inhamert in onze ziel, wie voelt dan niet de geneigdheid, hem gelijk te geven? En wanneer de herhaling van den voorman herhaald wordt door de herhaling van veel volgelingen, wie durft dan verzekeren, dat de intellectueele mode geen vat op hem heeft? Gustave Lebon zegt in zijn Psychologie des foules: „Beweer maar iets, maar beweer het dikwijls en met nadruk: er blijft altijd iets van hangen." Wanneer nu hij, dié dikwijls beweert, een reusachtige geest blijkt, en dàt wàt hij beweert, gestaafd wordt door citaten uit de wereldliteratuur en feiten uit alle deelen van het natuurleven, wanneer dan zijn volgelingen ook niet de eersten de besten zijn, dan kan zich bij tijdgenoot en bij lateren lezer een associatiedwang vastzetten, die een paar ingehamerde hoofdgedachten in zoo'n onverbreekbaar psychologisch verband brengt, dat het subject een logischen dwang meent te ondergaan.

Want er komt, als de schrijver een werkelijk groote geest is, dien we al lang bij naam kenden, nog voordat we hem bestudeerden, heel licht een spoor — soms veel meer dan een spoor — van autoriteitsgeloof bij. In bijna elk mensch zit iets van het kuddedier, dat gedwee meesukkelt achter den leider, die hem brengt waar voer te halen is. De autoriteit! Denk u een socialist, die lacht om koninklijke majesteit. En laat hem gerecipieerd worden door den keizer van een wereldrijk. — De gouden bloeddroppel, zooals Couperus het noemt, zal hem imponeeren, diep, heel diep, ook al erkent hij het misschien niet. Dan herleeft het sprookje uit zijn jeugd, en de eerbied van het kind voor goud en pracht van majesteit bij gratie Gods. Zoo imponeert hem, die nadert tot de majesteit van den geest, de gouden blik van het genie, de arendsblik, waarvan hij al lang te voren had gehoord, dat hij gestaard had in het zonlicht van God; dan schokt hem het ontzag voor hem die, gekroond met diamanten van vernuft, gepurperd met gloed van kunst, gescepterd met logica, wijdmachtig heerscht over de geesten.

Maar we zijn niet alleen autoriteitsgeloovigen: we zijn ook afgunstige ijdeltuiten. Ja, we zijn allemaal ijdeltuitjes; en zelfs iemand, die door

al te ontmoedigende ervaringen tot inzicht in eigen onbeduidendheid is gedwongen, zal, die zelfkennis tot schijnbare deugd verdraaiend, trotsch zijn op zijn nederigheid. Van meening veranderen, wil dat niet zeggen: eigen minderheid erkennen? Tegenover een dooie grootheid kost dat al meer moeite, dan veel menschen overhebben voor wetenschappelijke verdedigbaarheid van gedachten, maar tegenover iemand, wiens onbescheidenheid zoo ver gaat, dat hij niet alleen nog niet dood is, maar bovendien niet eens ver van ons vandaan woont, komt de trots van toch ook geen nul te zijn, in verzet. Want is het niet een bewijs van onzelfstandigheid, een opinie over te nemen van een ander, die zich toch óók wel vergissen kan? Moeten we niet de gedachten handhaven, die we ons als wetenschappelijke menschen gevormd hebben, bijv. deze gedachte, dat geen enkele gedachte, immers een bepaaldheid, geisoleerd kan worden gehandhaafd? En ìs het dan waarschijnlijk, dat wìj het zoolang hebben misgehad, zonder er iets van te merken? Zijn we dan werkelijk zóó stomp? Zou die ander het beter weten? Want dáár en dáár zegt hij dan toch dit of dat; nu, en dàt is toch zeker niet waar; dùs moet ik op mijn hoede zijn, om me niet te laten overrompelen.

Hebben we nu een meening al lang gehad, zoodat ze vastgeweefd ligt in ontelbare verbanden, en het aannemen van een andere hoofdgedachte het òverweven onvermijdelijk maakt, dan wordt onze gepikeerde ijdelheid gedienstig ondersteund door boozig verzet tegen het afbreken van sleur. We zijn onaangenaam gestemd, als in onze huiskamer de meubels anders staan dan we gewoon waren, en, waar eerst jaren lang dié plaat hing, het oog valt in een leegte. Zoo verzetten we in onze geestelijke huiskamer niet graag de stukken; we vinden het jammer, als iets, dat we altijd zoo mooi vonden, in een donkeren hoek hangt, en het volle licht valt op iets, dat we tot nog toe maar matig hebben bewonderd. En onze stoel, onze eigen stoel zou weg moeten? En in zijn plaats zoo'n nieuwe, zoo'n rare, waar je nooit rustig in kunt leunen, want als je je wilt neèrvleien, dan rolt hij dialectisch onder je weg, zoodat zitten en niet-zitten identisch wordt. Vóór alles onzen eigen stoel houden, van waaruit we ons gezellig interieur overzagen. Wìj waren gegroeid naar hèm en hij naar òns. — Eerst al geïrriteerd, omdat het heette dat wìj geen smaak hadden, worden we nu bijna boos, nu alles er zoo vreemd uitziet en het toch al veranderde van uit dat dialectische rolding telkens weer veranderd schijnt.

En bovendien: is het niet unfair, den man van wien we zooveel geleerd hebben en die in dat boek wordt aangevallen, niet te verdedigen? Zeker, we moeten personen en zaken wèl onderscheiden! We moeten oppassen, dat dankbaarheid ons niet verlokt tot overschatten van den leermeester en tot onrechtvaardige beoordeeling van wat een tegenstander aanvoert tot weerlegging. We moeten alleen vragen, of wáár is en of júíst is, wat hij zegt. — Maar dat dóén we immers ook; we zìjn rechtvaardig! We zijn wel degelijk op onze hoede tegen overrompeling door dankbaarheid, bewondering, genegenheid voor onzen geestelijken vader. We zijn niets dan zuiver logische, redelijke, wetenschappelijke menschen, zonder de minste voorliefde of dankbaarheid; want piëteit, die plicht is tegenover personen, is misplaatst, waar het gedachten geldt. —

Zoo trachten we, ons te goeder trouw misleidend, den invloed van gehechtheid aan geestelijken weldoener weg te praten. — Is nu de toon van de bestrijding hoffelijk en waardeerend, dan lukt het den beoordeelaar misschien, de bezwaren in al hun gewicht te reproduceeren en geduldig af te wachten, hoe zijn zoogenaamde „denk" noodzakelijkheid daarop zal reageeren, te meer omdat de hulde, die de bestrijder brengt aan het object van onze dankbaarheid, ons gunstig stemt. Maar vinden we in zijn woordenkeus niet de hoogschatting, die volgens ons verdiend is, dan herleeft heel licht atavistisch de trouw van den Germaan, die den aanvoerder, ook al is hij verloren, niet verlaat.

De geprikkelde ijdeltuit, de korzelige sleurmensch, de trouwe Germaan suggestioneeren nu den kritikus; en alle drie zijn ze uitstekende hypnotizeurs, die het vaak gelukt, het evident-groote wèg te suggereeren en een bijkomstige onjuistheid, zelfs een onvoorzichtige voorbarigheid in hetgeen beoordeeld wordt, òm te illusioneeren tot duidelijk bewijs van lachwekkende minderwaardigheid.

Door hun gezamenlijke macht verklaart zich voor een groot gedeelte het gedrag van Fischer tegenover Hartmann. In zijn werk over Hegel bespreekt Fischer den philosoof van het Onbewuste in twee pagina's, waarin minachting en verbazing vechten, wie het eerst aan 't woord zal zijn. Dat de bewuste geest middel is tot annulleering van den wil ten leven, door pessimistisch gemotiveerden wil tot niet-bestaan, verbijstert Fischer zóó, dat hij niets anders vindt dan uitroepteekens. Of liever: van Fischer is op die pagina's niets te zien: hij is weg. De man, die alle stelsels zoo congeniaal heeft na-gedacht, die de tekortkomingen humaan verklaart en een welwillende verontschuldiging heeft voor het ongelukje van Hegel, toen hij in botsing kwam met de planeet Ceres, die zoo brutaal was tegen alle

Vernunftgesetze in te bestaan, die man, de groote Fischer is weg. In zijn plaats zit een deugdzaam zeepfabrikant, die onder een glaasje rood met suiker gezellig praat met zijn kornuiten over die rare philosofen, dat zulke gekke menschen zijn met zulke malle gedachten. Wetenschappelijke bezwaren alleen verklaren niet zoo'n minachting en zoo'n verbazing; zeker, hij héeft bezwaren als philosoof, maar meer als gevoelsmensch; alleen daardoor wordt, dunkt me, de belachelijke oppervlakkigheid begrijpelijk, waarmee Hartmann, toch zonder twijfel een groote geest, wordt veroordeeld. — Het zou interessant zijn na te pluizen, uit welke elementen nu de „denk"-noodzakelijkheid van Fischer is samengesteld. Maar het feit alleen al, dat zelfs hij zoo onbillijk is, bewijst hoe noodig het is, achterdochtig te zijn tegenover onze eigen meeningen, en dit bewijs is voor ons leerrijker dan de houding van Schopenhauer tegenover Hegel; want hier hebben we te doen met een productief genie, niet met een reproduceerend leerling.

Het belemmerd en beperkt worden van het denken door de taal; het afhankelijk zijn van ras, volk, tijdsbeschaving; de gebrekkige en gedeeltelijke onfixeerbaarheid van de, onverschillig hoe, gebruikte ervaring; de onhelderheid van het kennen door analogie met haar menging van licht en donker; de volstrekte onmisbaarheid van ahnungsvolle beeldspraak met haar vermindering van logischen dwang; de hierdoor heerschend wordende macht van het karakter met zijn religieuze, moreele, aesthetische neigingen; de met woorden misschien ontkende maar feitelijke invloed van autoriteitsgeloof, suggestie van mode, associatiedwang door herhaling, ijdelheid, dankbare piëteit — dit alles maakt datgene, wat we onze „denk"-noodzakelijkheid noemen, tot een functie van minstens tien variabelen. En er is geen zelfkritiek mogelijk, die met onbetwijfelbare juistheid het weefsel van ons gedachtenleven ontwart, want dàt in ons, wat de gedachten voortbrengt, en dat, wat de kritiek op die gedachten voortbrengt, is hetzelfde: we zijn de aangeklaagde en de rechter tegelijk. We móéten onze gedachten logisch vinden of verstandig of vernünftig, of welk ander prijzend woord we willen bedenken, omdat het nu eenmaal onze gedachten zìjn. Het gaat er mee als met liefde: een diepe genegenheid trachten we voor het verstand te rechtvaardigen, en we meenen dan, dat we van

iemand houden, omdat hij zoo nobel is, zoo weinig egoist. Eveneens meenen we licht, dat we over een zaak zóó denken, omdat het logisch of verstandig of redelijk is zoo te denken, maar vaak is het net andersom, en vinden we het logisch, òmdàt we zoo denken, en we denken zoo, omdat de verschillende momenten van ons inwendig leven dié gedachten met onafwijsbare noodzakelijkheid doen ontstaan. Laten we vooral niet vergeten, dat datgene, wat we kunnen noemen: de psychologische oorzaken van een gedachte, in tegenstelling tot den logischen grond van een gedachte, heel machtig kunnen zijn en toch bijna niet met het bewustzijn te pakken. Ik heb bijv. gesproken over de finaliteitminachtende bewondering voor het natuurmechanisme. Die bewondering is zonder twijfel bij de meeste menschen voorafgegaan zoowel aan het inzicht, dat dié natuur bewustzijnsbepaaldheid is, als aan het inzicht in de mogelijkheid, dat dit natuurmechanisme finaal is. Nu kan de gevoelsherinnering van die bewondering voor het mechanisme de minachting voor de finaliteit op sleeptouw nemen en beide factoren kunnen onopgemerkt blijven. — En net zoo gaat het met de anderen. Ja! waren ze maar duidelijk zichtbaar; dan zouden we ons beter kunnen wapenen tegen overrompeling. Een grondstelling van militairen moed is, dat je niet bang moet zijn voor de kogels, die je hoort fluiten (want die zijn voorbij), maar voor de kogels, die je niet hoort fluiten. Zelfs dat geldt maar half bij de invloeden, die onzen gedachtengang bepalen; want wie gewend is met den lichtkegel van zijn bewustzijn de heen en weer schietende stemmingen en door elkaar wervelende bijgedachten te volgen, heeft opgemerkt, dat het voornemen-zelf om onpartijdig te zijn (onverschillig of het een botsing tusschen karakters of tusschen gedachten betreft) nieuwe belemmeringen brengt uit vrees voor vrees voor partijdigheid; een repeteerende breuk.

Ik heb bij het bespreken van die invloeden alles in het volle licht gesteld en ze gelegd onder een microskoop. Nu zetten we den microskoop weer weg en laten alles terugzinken in de geheimzinnige schemering onder het oppervlak van ons geestesleven. Nu zien we niets meer, maar daarom bestaat het wel! We ontdekken die verborgen werkzaamheid soms door een toeval, door de keus van een woord dat we gebruiken, door een plotselinge herinnering. Dan vragen we ons later, na het gesprek of na de lectuur: „Hoe kwam ik aan dàt woord? Waarom dook, terwijl ik dat hoofdstuk met instemming of zonder overtuigd te worden las, dié herinnering in me op?" — En dan, pluizende en vergelijkende, vinden we telkens grond voor de onderstelling, dat hier misschien wel een psychologische oorzaak is opgetreden.

Te benijden zijn zij, die de behoefte om in zich zelf te graven niet kennen, of die, attent gemaakt op de reusachtige macht van al die buitenwetenschappelijke verborgenheden, zich kunnen wijsmaken, dat dit voor hèn niet geldt, dat bij hùn denken het intellect alleen spreekt, hèt intellect, dè logica, dè rede. Maar ook zij die gelukkig zijn in die onzelfkundige naiveteit, dienen te overwegen, dat ze voor tien, vijftien jaar anders dachtèn dan nu. Een van beiden: òf ze beschouwen hun gedachten van toen als waardeloos in de hoofdzaken: dan is het erg onwaarschijnlijk, dat ze nu, na zoo weinig tijd, het hoogtepunt van hun ontwikkeling hebben bereikt, (misschien verklaren ze hun standpunt-tóén psychologisch door te zeggen: „Ik was toen in een melancholieke bui", of: „Ik was toen erg gelukkig en mijn blijheid kleurde mijn gedachten" — dan hebben ze te begrijpen, dat ze misschien later hun standpunt-nù zullen verklaren uit psychische factoren die ze nu, terwijl zij ze ondergaan, evenmin zien, als ze vroeger zagen, wat ze toen ondergingen): òf ze meenen ook nu nog, dat er in hun vroegere gedachten een betrekkelijke, eenzijdige waarheid lag, die in hun gedachten-nu is aangevuld tòt of opgeheven in een rijkere, meerzijdige waarheid: dan hebben ze aan zich zelf de ondervinding opgedaan, dat men als wetenschappelijk mensch de zelfverzekerdheid hebben kan, de voorloopig hoogst bereikbare waarheid te bezitten, en toch later tot de ontdekking kan komen, dat men zich toen vergist heeft. Waaruit voor iedereen, die niet door blijdschap over een nieuw inzicht verblind is, onmiddellijk volgt, dat hij misschien na nog eens tien, vijftien jaar op zijn zelfverzekerdheid van nù zal terugzien, zooals hij nù terugziet op zijn zelfverzekerdheid van tóén. Wie eenmaal op een leeftijd, waarop van wetenschappelijke ontwikkeling mag worden gesproken, als theoreticus een meening heeft gehad, die hij later niet meer voor juist houdt, moet uit die ervaring hebben geleerd, voorzichtig te zijn, en ook zijn vastste overtuiging, zijn zekerste waarheid, zijn scherpsten rededwang te beschouwen als een verschijnsel, dat misschien net zoo zal verdwijnen of net zoo zal opgeheven worden in een nog weer hooger, nu nog niet te vermoeden inzicht, als zijn vroegere gedachten werden verhelderd tot zijn theorieën-nù. Het kan ook zijn, dat hij tot zijn vroegere meening terugkeert. Ook al is iemand naief genoeg, den rededwang, dien hij nu ondergaat of consta-

teert of uitoefent of is, voor chemisch zuiver te houden, zonder verontreiniging door buiten-logische of buiten-redelijke elementen: één ervaring van denkdwangverandering maakt blijvende achterdocht tegenover zijn gedachten onafwijsbaar. En mèt die achterdocht voorzichtigheid en bescheidenheid. Ook al ziet iemand niet in, dat het groote meeningsverschil bij de beoordeeling van metaphysische stelsels wetenschappelijker en rechtvaardiger verklaard wordt door een analyse van de zoogenaamde „denk"-noodzakelijkheid, zooals ik die hier bedoel, dan door de eenvoudige verzekering, dat iedereen een warhoofd is, behalve hij en zijn geestverwanten, et que nul n'aura de l'esprit, of met een variatie ad hoc: que nul n' a de la logique hors nous et notre clique, dan dient het zelf-ondervonden feit van wijziging in denkdwang een waarschuwing te zijn tegen overschatting van laatstbereikte phase.

Met dat al blijft aan de Metaphysica als wetenschap, of ten minste als streven naar wetenschap, de hooge eer, die toekomt aan wat eerst een wereldbeschouwing mogelijk maakt. Hetzij we de wereld opvatten als raadsel, hetzij als „probleem, dat de menschheid zich zelf opgeeft", in beide gevallen zoeken we de herleiding van de vele onbegrijpelijkheden tot liefst één onbegrijpelijkheid: het ééne Wereldwezen en dàt zóó. En met de oplossing van raadsel of probleem zijn we nog pas begonnen; we staan aan den ingang van de cultuur, en hoe na tienduizend jaar de dàn grootste philosoof, de dàn rijkste phase in de zelfbezinning van de wereld het raadsel of het probleem van zich zelf zal oplossen, wat er dan nog zal over zijn van onze gedachten-nu, of — als „niets verloren gaat en alles aufgehoben wordt" — waarin en waartoe onze gedachten en theorieën aufgehoben zullen worden, weet niemand. Wij kunnen niets anders doen, dan bij het eerlijk zoeken naar een wereldconceptie angstvallig letten op wat er in ons omgaat, om den logischen — of redelijken — denkdwang zoo veel mogelijk zuiver te houden van psychologischen voorstellingsdwang. We kunnen het zoeken naar een wereldbeschouwing zoo min laten als een zonnebloem het bloeien; maar we mogen nooit vergeten, dat wat we vinden, misschien niets definitiefs is, noch algemeen anthropologisch, noch individueel.

Wanneer we dus zitten te philosofeeren in onzen eigen stoel, hetzij hij verstandig vaststaat, hetzij hij redelijk rolt, dan passen we op,

dat we de psychologische zelfkritiek nooit vergeten; dan graven we, zoo diep we kunnen, in ons zelf, om de wortels te vinden, waaruit onze gedachtenbloemen haar leven zuigen. En als we een zwakke gevoelsrimpeling zien op de regelmatige deining van onze gedachtenbeweging, dan duiken we gescaphanderd met zelfkennis onder het oppervlak, om de onderzeesche strooming te ontdekken, die misschien de richting van den golfslag beheerscht. Feller nog dan de jacht op waarheid wordt de jacht op hetgeen ons die waarheid waar doet vinden. We spitsen de ooren: hoorden we daar niet den verren donder van den wagen van Djaggernaut? En we steken den wijsgeerigen neus op, om te speuren naar poffertjeslucht. En wanneer we niets verdachts hebben gevonden, volgen we de voetsporen van de! logica, van de! rede; en als we dan willen zeggen: „ja, zoo is het," dan herinneren we ons de macht van het onzichtbare; en we denken aan den oermensch, die gisteren offerde aan zijn goden. En we luisteren naar de gonzende vlucht van den tijd. En dan glimlachen we met een ernstigen en gelaten lach. En dan zeggen we: „ik kan het nù niet anders inzien; het lijkt me voorloopig niet onwaarschijnlijk, dat het zóó is."

Het is in dien geest, dat ik de onderstelling zal bespreken van het Ding-an-sich.

II.

De onderstelling van het Ding-an-sich.

I.

Bekend is Hegel's veroordeeling van kennistheorie: ze oefent een kennen, een weten uit, terwijl ze voorgeeft het kennen, het weten te onderzoeken; ze is een kennen, dat voorafgaat aan het kennen, en de kennistheoreticus lijkt op den scholasticus, die niet eerder te water wou gaan, voordat hij kon drijven.

Met die veroordeeling is Fischer het niet eens; hij zegt: onze lichamelijke en geestelijke functies — Thätigkeiten — verloopen, zonder dat we ons daarvan bewust, laat staan wetenschappelijk bewust zijn; de spijsvertering gaat haar gang zonder physiologie, we denken zonder een logica, we zien zonder optiek. Zooals de physiologie staat tot de spijsvertering, de logica tot het natuurlijk denken, de optiek tot het zien, zóó staat Kant's theorie van kennis tot ons natuurlijk kennen en het daarop berustend gezonde menschenverstand, en Kant is niet te vergelijken met dien scholasticus, maar met Archimedes, die het drijven verklaart en duidelijk maakt, onder welke voorwaarden een lichaam drijft.

Nu schijnt het me onjuist, de verhouding tusschen theorie van kennis en het kennen ook maar te vergelijken met de verhouding tusschen physiologie en spijsvertering, tusschen optiek en zien. In de twee laatste gevallen is hetgeen onderzocht wordt iets anders dan hetgeen onderzoekt; de theorie van kennis wordt geleid door en berust op het „natuurlijk kennen" op een heel andere manier dan de physiologie en de optiek worden geleid door en berusten op de spijsvertering

en het zien; ze zijn zelf een kennen, ze vooronderstellen het weten en dragen dus niets bij tot rechtvaardiging of ook maar tot verklaring van kennistheorie, die juist dat — in de vergelijking als bestaand aangenomen — kennen onderzoekt. Wie vóór alle wetenschap wil nagaan, wat weten is en hoever het reikt, lijkt inderdaad niets op den physioloog, wiens kennen tot object heeft iets, dat zelf geen kennen is, maar lijkt frappant op dien scholasticus, tenzij hij

> 1) uitdrukkelijk één bekentenis uitspreekt en één vooronderstelling uitdrukkelijk aanneemt; dèze bekentenis: ik zoek het logische dwanggevoel; dèze vooronderstelling: de verbindingsnormen, de zoogenaamde denkwetten, treden op en zijn te vertrouwen, ook zonder de controle van het op hen gericht bewustzijn —

en tenzij hij

> 2) zijn beschouwingen begint met het constateeren van onbetwijfelbare, van zelf sprekende zekerheden.

Wat weet ik nam. van spijs, van maag, van oog? Met welk recht neem ik aan, dat ze Bestaan, d.w.z. dat ze iets anders zijn dan mijn voorstellingen, Beschaffenheiten des Gemüths, zooals Kant zegt, op bepaalde manier gevormde bewustzijnstoestanden, intramentale verschijnselen, zooals boosheid, moeheid? Wat weet ik van functies, Thätigkeiten, terwijl niets gegeven is dan veranderingen van bewustzijnsgebeurtenissen met soms een gevoel van zoogenaamde „denk"-inspanning, dat samengaat met de voorstellingsverbinding: „ik constateer" —?

In dezen zin: de spijsvertering verloopt zonder physiologie — ligt zelf een kennistheorie opgesloten, en wie door díé vergelijking de kennistheorie verdedigt of verduidelijkt, doet als iemand, die van meineed is beschuldigd en zweert, dat hij niet meineedig is.

Want laten we nagaan, wàt we met onbetwijfelbare zekerheid weten, wàt onomstootelijk vast staat.

We weten — of neen, dat is al een voorbarigheid; want dàt er gedachtenstelsels met hun zoogenaamd „denkend ik", en dàt er groepen of bundels van gevoelens met hun zoogenaamd „willend ik" bestaan naast of behalve mijn gedachtenstelsel en mijn bundel van gevoelens,

d.w.z. naast of behalve de wereld met haar „ik"-voorstelling en voorstellingen van veel „jij"s: met andere woorden, dat er menschen bestaan, onverschillig in welken zin ik dat woord: bestaan neem, als die stelsels en bundels maar onafhankelijk zijn van hun vertegenwoordigd worden door mijn gedachten in mijn bewustzijn, door gedachten dus, die met de „ik"-voorstelling en daarmee samenhangende gevoelens verbonden zijn — van die andere gedachtenstelsels en gevoelsbundels weet ik niets. En gesteld: ik néém aan, dat ze bestaan, dan weet ik toch nog niet en kan alleen maar meenen te weten, wat er in zoo'n onderstelde bewustzijnssfeer omgaat; ook daaromtrent zijn alleen onderstellingen mogelijk.

Dus niet: we weten, maar ik weet met onbetwijfelbare, onmiddellijke zekerheid, dat tegelijk met een meer of minder heldere „ik"-voorstelling en soms met een daarmee verbonden, meer of minder heftig gevoel van zoogenaamde „denk"-inspanning allerlei onnoembare gewaarwordingen bestaan en bestaan hebben, of, minder voorzichtig uitgedrukt: dat ik allerlei onnoembare gewaarwordingen heb en gehad heb, waarvan de eene groep het materiaal is geweest voor een begrip, dat onafscheidelijk is van de klankgewaarwording of spreekbewegingsgewaarwording of schriftbeeldgewaarwording: „blij" enz, of aan de herinneringen van die gewaarwordingen; waarvan een andere groep gedacht wordt in het begrip: „verdriet" enz.

Deze zekerheid is onbetwijfelbaar en onmiddellijk.

Onder de onnoembare gewaarwordingen zijn groepen, die gedacht worden in het begrip: „waarneming"; zulke waarnemingsbegrippen zijn bijv. warm, hard, blauw, zoet; en die gewaarwordingen, die het materiaal waren voor de begrippen: warm, hard, zoet enz. zijn vastverbonden aan de meening, dat ze eigenschappen of werkzaamheden zijn van zoogenaamde materieele dingen, die onafhankelijk van het waargenomen worden warm, blauw, zoet enz. zijn. Dàt deze meening bestaat is een onmiddellijke, onbetwijfelbare zekerheid; dat het een meening is, is een onbetwijfelbare, maar middellijke zekerheid, vermittelt nam. door overwegingen omtrent de bewustzijnsnatuur van al het waargenomene, gekende, in één woord: bewuste. Als deze overwegingen berustten op resultaten van „wetenschappen", die zelf weer steunden op onderstellingen, dan zou er geen sprake zijn van onbetwijfelbare zekerheid. Dat zou het geval wezen, als het niets-dan-meening-zijn van dat onafhankelijk bestaan steunde op zoogenaamde hersenphysiologie: hersens zijn een groep gezichts- en

tastgewaarwordingen plus de gedachte: stof of krachtcentra plus het gelocalizeerd zijn op een bepaalde plaats in mijn voorstellings- of bewustzijnsruimte. Maar de zekerheid, dat wat het bewustzijn kent, niets anders is dan bewustzijnstoestand of bewustzijnsbepaaldheid of bewustzijnsgebeurtenis, maakt het onafhankelijk bestaan van de zoogenaamde „dingen" tot een meening.

Voordat ik een derde onbetwijfelbare en nu weer onmiddellijke zekerheid opnoem in mijn monoloog — want ik heb de gewoonte, hardop te praten, als ik me iets duidelijk wil maken; of, anders gezegd: bepaalde klankgewaarwordingen en spreekbewegingsgewaarwordingen plegen, tegelijk met de voorstelling: „ik" en tegelijk met een gevoel van „denk"-inspanning op te treden, als de voorstellingen helder worden; soms ook, zooals nu, komen in plaats van klankgewaarwordingen, gezichtsbeelden te voorschijn, die ik papier en pen noem, tegelijk met bepaalde tast- en (schrijf)bewegingsgewaarwordingen — voordat ik verder ga met mijn alleenspraak, wil ik mezelf even waarschuwen.

Ik ben geneigd bij „het begrip", dat dan toch het Algemeene is, te denken aan een verheven Bestaandheid of Wezen; een gevoel van eerbied duikt even op. Maar dat zijn herinneringen uit mijn voor-kritische periode, toen ik nog niet inzag, dat wat ik „de wereld" noem „waarin ik leef", een weefsel is van bewustzijnstoestanden en verbindingen. Ik wil, om mezelf te behoeden voor vergissingen, liever niet spreken over het algemeene, maar over het gemeenschappelijke: want ik herinner me heel goed van veel begrippen, dat ze inderdaad ontstaan zijn **na** de vele apartheden en **met** het opmerken van dat, wat ze gemeen hebben. Hoe dat ging, doet er op 't oogenblik niet toe, nu ik feiten noem. Ook herinner ik me, dat veel al bestaande begrippen veranderden **na** het optreden van nog meer apartheden.

Het begrip is datgene, wat zonder uitzondering aan onbepaald veel apartheden gemeenschappelijk toekomt. Die apartheden, waarmee ik te doen heb, zijn mijn gewaarwordingen, waarnemingen, herinneringen,

gevoelens, in één woord: bewustzijnsbepaaldheden of -toestanden (waarvan een gedeelte „dingen" heeten), en het begrip, als het gemeenschappelijke, heeft dus een zuiver intramentaal bestaan, hetzelfde bestaan als de onnoembaarheden, die er aan vooraf gingen. Maar gesteld: ik neem aan dat, ook al houdt mijn bewustzijn met zijn toestanden op door den slaap, ook al verdwijnen de, zooals ik het noem: „door mij geziene" sterren en boomen, ook al verdwijnt mijn zoogenaamde waarnemingswereld, dat er dan toch evengoed als vroeger iets is, onverschillig wat dat is beteekent: neem ik dus aan, dat er een Natuur Bestaat, waarvan mijn waarnemingstoestanden spiegelingen zijn in den een of anderen zin, dan kan ik ook aannemen dat datgene, wat gemeenschappelijk toekomt aan een onbepaalde veelheid van psychische apartheden, wel eens een correlaat heeft in die Natuur. Hoewel dus het begrip een zuiver bewustzijnsbestaan heeft en houdt, zoo kan het, wanneer ik de onderstelling aanneem, dat er iets bestaat ook tijdens mijn bewusteloosheid, worden beschouwd als bewustzijnsvertegenwoordiger van dat, wat aan onbepaald veel transsubjectieve apartheden toekomt. — Verder mag ik niet gaan; ik zou niet mogen beweren, dat aan dit gemeenschappelijke nu ook altijd een transsubjectief Wezen of Bestaandheid beantwoordt. Misschien is het sòms wel zoo, maar ik mag niet aannemen, dat het altijd zoo is. Misschien is het wèl zoo met de begrippen, die een indeeling uitdrukken van mijn natuur- of geesteswereldvoorstelling; dáár zijn misschien aan mijn begrippen transsubjectieve bestaandheden correlaat, die als drijvende machten inwonen in de apartheden, de individuen; dus als ik zeg: het vliegend hert is een zeldzame tor, dan kan het zijn, dat aan de begrippen: vliegend hert en: tor bestaandheden beantwoorden, die onafhankelijk zijn van hun al of niet vertegenwoordigd worden door mijn begrippen-genoemde bewustzijnsbepaaldheden. Maar een transsubjectieve Bestaandheid: zeldzame tor, waarin alle zeldzame torren hun transsubjectieve, ideale eenheid vinden, is niet aan te nemen.

In het begrip nu wordt het gemeenschappelijke voorgesteld als gemeenschappelijk. Het is niet zoo, dat ik veel aparte voorstellingen heb, die met elkaar overeenkomen in sommige factoren, zonder dat die overeenstemming als overeenstemming werd opgemerkt: want dan had niet ík die voorstelling van het gemeenschappelijke, maar een eventueel ander verstand, dat die overeenstemming in mijn voorstellingen opmerkte.

Als ik nu probeer, het gemeenschappelijke te denken, dan blijkt het dat ik dat niet kan door af te zien van de specifieke en de individueele kenmerken. Van het aparte, het Einzelne, kan nooit zoo worden geabstraheerd, of het moet, al is 't ook maar als bijgedachte optreden. Het denken van het gemeenschappelijke door het weglaten van de soortvormende en individualiseerende kenmerken is een logische onmogelijkheid. Bijv. Metaal; metaal is niet rood, niet wit, niet geel; het heeft niet dìt specifiek gewicht, niet dàt. Hier moet de positieve gedachte bij, dat metaal de een of andere kleur, het een of ander specifiek gewicht heeft. Of bijv. het begrip: Driehoek; hij is niet scherphoekig, niet stomphoekig, niet ongelijkzijdig; maar als de verhouding tusschen zijden en hoeken wordt genegeerd, verdwijnt het begrip: Driehoek. Dat het denken van het gemeenschappelijke zou bestaan in het weglaten van wat specificeert en individualiseert, lijkt me een fictie.

Zal dus het gemeenschappelijke kunnen worden gedacht, dan moet het individueele er bij worden gedacht. — Maar hoe? Niet als eigenlijk object van het denken, want dàt is juist het gemeenschappelijke.

De onderscheidende kenmerken kunnen dus alleen als bijgedachte, als geïmpliceerd in het begrip meegedacht worden; en niet zóó, dat dit of dat individu of Einzelnes een voorrang heeft boven een ander. Het gemeenschappelijke is onverschillig tegenover die onderscheiden, die het niet kent. Het gemeenschappelijke is en blijft het object van het denken, maar met de bijgedachte van zijn betrekking tot de onbepaalde veelheid van de Einzelnen, met de bijgedachte, dat het alleen door die onderscheidende kenmerken, door en in die individuen bestaat. Het gemeenschappelijke in volkomen gescheidenheid van het individueele, het Einzelne, is een onmogelijke gedachte; er móét bij: de gedachte van de betrekking tot de onbepaalde veelheid van individuen, waaraan en waardoor het bestaat. Zooals het gemeenschappelijke zonder betrekking tot de soort- en individu-onderscheidende kenmerken een ongedachte is, zoo is het eventueel transsubjectieve Gemeenschappelijke, zonder betrekking tot de eventueele, onverschillig hoe te denken correlaten van mijn mèt mijn bewustzijn verdwijnende individu-voorstellingen, een onding.

Hoe moest dus mijn denken zijn, als ik kon voldoen aan den eisch, het gemeenschappelijke te denken in zijn betrekking tot de onbepaalde

veelheid van de apartheden? Ik ken het aparte, het individueele, het Einzelne alleen als aanschouwing: waarneming of haar reproductie; gevoelstoestand of zijn reproductie. Het bewustzijn zou dus, terwijl het 't gemeenschappelijke dacht, tegelijk in dezelfde denking, zijn individueelen vorm als aanschouwing moeten zien en dus een intuitief denken zijn; en ten tweede moest het niet dìt of dàt individu, maar de onbepaalde veelheid van individuen met één blik omspannen.

Aan geen van beide eischen kan ik voldoen; ze vormen een ideaal, dat mijn denken van ver tracht te benaderen door plaatsvervanging. De gedachte, dat het gemeenschappelijke alleen bestaat aan en in de verschillende individuen, denk ik door een surrogaat: ik zie nam. bij het denken van het begrip een meer of minder schematische individu-aanschouwing. Die individueele aanschouwing gaat samen met de bijgedachte, dat ik even goed een ander exemplaar had kunnen nemen, en die bijgedachte maakt de individueele aanschouwing tot plaatsvervanger van de onbepaalde veelheid van individuen, waarvan de gezamenlijke aanschouwing onmogelijk is.

En even onuitvoerbaar is de andere eisch. De gemeenschappelijke kenmerken in hun algemeenheid uitdrukkelijk denken, kan ik niet. Wel kan ik bij de individueele aanschouwing den eisch stellen, dat een zeker aantal individueele eigenschappen moeten beschouwd worden als onverschillig, en de rest van bepaaldheid moet worden gedacht als dat, wat de individuen gemeen is. Wel kan ik die bepaaldheid, die overblijft na aftrek van de onverschillige individueele kenmerken, in elk willekeurig individu terugvinden als ingesmolten, maar daardoor, door dat ingesmolten zijn in het individueele, is het afzien van die onverschillige individueele kenmerken opgeheven, en dus níét gedaan, wat het begrip verlangt.

Het begrip verlangt, dat die resteerende bepaaldheid zal worden vastgehouden in haar onderscheiden zijn van al het uitsluitend individueele, als gelijk en algemeen. En dat kan ik niet. Ik kan niet het gemeenschappelijke vastknoopen aan het individueele, als aan zijn bestaansvoorwaarde en tegelijk daarvan scheiden. In mijn bewustzijn bestaat daarvan alleen de richting, het doel, als surrogaat van de verwerkelijking. Doordat ik bepaalde individueele eigenschappen beschouw als onverschillig in dìt geval, weet ik bepaald en positief de richting, waarin het algemeene ligt. De voorstelling van het

gemeenschappelijke is niet een resultaat, dat kant en klaar ligt: het is een taak.

Het begrip is dus in twee opzichten een ideaal, waarvan alleen door vicariaat de bereiking wordt gesimuleerd. Het moest in zijn volmaakten staat vereenigen:

1) het gemeenschappelijke, inwonend in de onbepaalde veelheid van individuen, waarbij het gemeenschappelijkezelf het eenig directe object van het voorstellen, en die onbepaalde veelheid het meeaanschouwde was — en tegelijk

2) ondanks dit ingesmolten zijn in die simultane aanschouwing toch een idealiter van de individuen gescheiden en gefixeerd zijn.

In de plaats daarvan is in mijn bewustzijn één aanschouwing met de bijgedachte, dat ze vervangbaar is, en verder de richting, waarin het denken zich moet bewegen.

Dit alles betreft het begripsmaximum. Meestal komt als laatste abbreviatuur het woord hiervoor in de plaats, dat toch al als fixatief een onmisbare begeleider is ook van 't begripsmaximum; maar vàn begeleider wordt het bij snel spreken of lezen, het voor het onmiddellijk bewustzijn voornaamste begripselement. De individueele aanschouwing, die met het bewustzijn van haar vervangbaarheid door een andere, de onbepaalde veelheid van individuen vervangt, verdwijnt, en in haar plaats komt het klankbeeld of het schriftbeeld of de spreek- (of schrijf-) bewegingsherinnering. Daarentegen gaat de inhoud van het begrip, de richting van het denken, niet verloren; als dat zoo was, zou het woord geen beteekenis meer voor me hebben. Bij woordklank of woordbeeld heb ik het gevoel van ermee vertrouwd te zijn, de onbetwijfelbare zekerheid, me te kunnen voorstellen, wat het beteekent. In deze laatste en uiterste afkorting komt dus in plaats van individueele aanschouwing en denkrichting het woordbeeld en de zekerheid, dat die richting me bewust kan worden.

Deze beschouwing kan ik de empirische noemen. Ik heb niets gedaan dan beschreven, welke gedachten en welke wenschen opduiken, wanneer ik zeg: Boom of Dier, gedachten en wenschen, die feite-

lijkheden zijn. Ik heb niets verklaard, maar alleen bewustzijnsgebeurtenissen of -bepaaldheden vastgesteld: anders gezegd: deze bewustzijnsbepaaldheden of -toestanden zijn opgedoken, soms begeleid door de nù heldere, dàn vage voorstelling: ik, tegelijk met een gevoel dat, heftiger geworden, tot het materiaal hoort voor het begrip: Moeheid, een gevoel van zoogenaamde „denk"-inspanning, en tegelijk met dèze voorstellingsverbinding: ik constateer. Of het bewustzijn die bepaaldheden voortbrengt, en eventueel hóé het die voortbrengt, doet er op het oogenblik niet toe, nu het er op aankomt, zekerheden te noemen; want dat het bewustzijn ze voortbrengt, is geen zekerheid: ze duiken op, mèt zoogenaamd denkinspanningsgevoel en vaak dèze verbinding: ik denk.

Na me gewaarschuwd te hebben tegen verkeerde opvatting van het begrip, ga ik verder met mijn alleenspraak.

De twee zekerheden, die ik heb opgenoemd, waren: het bestaan van gewaarwordingen en de meening, dat sommige daarvan eigenschappen zijn van „dingen". Een derde onbetwijfelbare en nu weer onmiddellijke zekerheid is deze, dat er onder de verschillende soorten van verbindingen tusschen al die bewustzijns-toestanden of -gebeurtenissen of -inhouden of -objecten één verbindingssoort is, die samengaat met een heel bizonder gevoel van niet anders kunnen, van dwang, dat alle verandering onmogelijk maakt. A is even groot als B; B is even groot als C. Wanneer er nu een verbinding, wat betreft de grootte, optreedt tusschen A en C, kan die nù op dit oogenblik niet anders zijn dan: A is even groot als C. Dat dwanggevoel is vastgehaakt aan de klankgewaarwording, de spreekbewegingsgewaarwording, de schriftbeeldvoorstelling: logisch, of aan de reproducties van die gewaarwordingen of voorstellingen. Dat dit dwanggevoel dikwijls is opgetreden, is eveneens een onbetwijfelbare zekerheid; dat de stellige verwachting bestaat, dat het nog vaak optreden zàl, is ook een onbetwijfelbare zekerheid; maar geen zekerheid is het, dàt dit dwanggevoel ooit weer optreden zal, waarbij ik met „dit dwanggevoel" niet hetzelfde gevoelsindividu bedoel, dat zooeven optrad bij A en C, en waarvan alleen nog maar de herinnering bestaat, maar een overeenkomstig

gevoel, dat tot het materiaal hoort voor het begrip: logisch dwanggevoel. Dat dwanggevoel waardeer ik; verbindingen zonder dat dwanggevoel verwerp ik; met andere woorden:

tegelijk met een voorstellingsverbinding, waarbij dat dwanggevoel niet optreedt, bestaat een gevoel van ontevredenheid en van inspanning, soms met een meer of minder heldere voorstelling: ik en een nu eens duidelijke, dan weer vage reproductie van de klank- of spreekgewaarwording: neen of: niet, en dat gevoel van ontevredenheid houdt aan, tòt er een verbinding optreedt mèt de dwanggevoelsbegeleiding, waaraan vastgehaakt is de klankherinnering: logisch. Het gevoel van òntevredenheid bij afwezigheid van dat dwanggevoel, en het gevoel van inspanning of beginnende moeheid, soms begeleid door de voorstelling: ik, worden vaak gevolgd door een verbinding mèt dat dwanggevoel en mèt het gevoel van tevredenheid.

Ik verwerp dus voorstellingsverbindingen zonder dat logische dwanggevoel, dat soms heel scherp is, soms weifelend, maar altijd beslissend.

Waarom verwerp ik ze? Omdat ik móét. Waarom zoek ik voorstellingsverbindingen mèt dat gevoel van logischen dwang, of anders gezegd: waarom huldig ik de logiciteit? Omdat ik móét. Ich liebe sie, weil ich sie lieben mùss. Misschien is die hulde een survival uit mijn vroegere, naieve, voorkritische periode, toen ik in dingen geloofde met hun eigenschappen; misschien huldig ik ze, omdat het zoeken van die logische verbindingen me onaangename gewaarwordingen bespaart en aangename gewaarwordingen bezorgt in wat ik noem: het dagelijksch leven. In elk geval is het een onbetwijfelbare zekerheid, dàt ik die logiciteit zoek. Ook nu, in deze alleenspraak, zoek ik die logiciteit.

De bewustzijnsgebeurtenissen nu moeten worden gefixeerd met de attentie en onderscheiden worden van elkaar; want eerst daardoor wordt het bewuste tot het gewetene; eerst daardoor ook ontstaat het begrip. Dàt die voorwaarden van fixeering en onderscheiding moeten vervuld zijn, zie of ondervind ik onmiddellijk, als ik let op wat er gebeurt, terwijl ik een onbetwijfelbaar weten (bijv. de gewaarwordingen: zuur, pijn) heb. Hóé de aandacht tot stand komt en hóé de onderscheiding, doet er niets toe op 't oogenblik. Het weten van mijn bewustzijnsgebeurtenissen blijft een onmiddellijk feit, onverschillig waarin de aandacht bestaat en onverschillig wat het onderscheidende is.

Nu zal ik me gaan duidelijk maken, wat ik aan die zekerheden heb, en me orienteeren volgens verschillende leidende begrippen.

Mag ik dat?

Ja. Wel mag ik bij het begin van kennistheoretische beschouwingen niets beweren, wat niet onbetwijfelbaar feitelijk is, maar ik mag me zeker laten leiden door allerlei begrippen, als groepeeringsbeginselen van het onomstootelijke, als gidsen door het bewustzijnsland; de onbetwijfelbaarheid lijdt niets daardoor, dat het motief desnoods een grap is. Alleen is noodig, dat ik weet, wat de waarde is van die begrippen. Die kennis is de psychologische voorwaarde voor het constateeren van de psychische feitelijkheden. Als ik bijv. zeg: in mijn bewustzijnsgebeurtenissen is geen stof te vinden, geen kracht, geen oorzakelijkheid, geen continuiteit, dan komt er volstrekt niet een transsubjectief element in de altijd even intramentale, onbetwijfelbare feitelijkheid. Gesteld: ik vermoed of ben overtuigd dat, **voor het geval** dat er een wereld bestaat, onafhankelijk van mijn bewustzijn, de begrippen: stof, kracht, oorzakelijkheid de waarde hebben van: in het bewustzijn en als bewustzijnsfeiten te vertegenwoordigen een extramentale, onafhankelijke bestaandheid of verband, dan is dat vermoeden het motief tot het uitspreken van die feitelijkheden.

Wat ik dan nu aan de hand van die leidende begrippen constateer met onbetwijfelbare zekerheid, is dit:

De bewustzijnsgebeurtenissen zijn meestal zonder continuiteit, zonder regelmaat en altijd zonder oorzakelijkheid.

Ik moet me goed herinneren, dat èn stof èn kracht niet worden waargenomen, maar alleen gedacht, gedacht in de waarneming, voornamelijk in de tastwaarneming hinein, waardoor die een „ding" of „voorwerp" wordt. Het Bestaan dus van dingen, dieren, menschen; het Bestaan dus van bewustzijnssferen behalve het mijne — onverschillig wat ik nu met „Bestaan" bedoel, als maar ingesloten is een zoodanige onafhankelijkheid, dat gedurende mijn bewusteloosheid er niet niets is — dàt Bestaan derhalve, voorzoover het samenhangend wordt gedacht met stof of kracht, is geen feit, alleen de meening, dat ze bestaan is een feit. Wanneer ik dat goed bedenk en dan naga, of er continuiteit en regelmaat in mijn bewustzijn te vinden is, dan zeg ik: heel weinig. De bewustzijnsgebeurtenissen komen uit niets en gaan naar niets; want het onbewuste als ontstaansgrond is geen feitelijkheid. Ik heb gewandeld; m. a. w.: ik heb bepaalde gewaarwordingen gehad, die

ik samenvat in de algemeene voorstelling: bewegingsgewaarwordingen; verder allerlei gezichtsgewaarwordingen, of anders gezegd: het met kleurmateriaal opgevuld zijn van mijn bewustzijnsruimte, die er ook is, wanneer ik droom, en oòk na een onnoembare gewaarwording, die had kunnen hooren tot het materiaal voor het begrip: oogsluitgewaarwording. — (Ik hoef er me nu voortaan niet meer aan te herinneren, dat de aparte, einzelne gewaarwording zelf onnoembaar is, onnoembaar ook dié gewaarwordingen, die door de stof-gedachte tot dingen verzelfstandigd zijn; ik wijs het onnoembare en denk tegelijk het begrip, dat door deze en andere onnoembaarheden als door zijn materiaal eerst mogelijk is gemaakt). In die gewaarwordingen heb ik de stof gedacht en zoodoende „dingen" gezien. Dus: ik heb gewandeld, kom in huis en zie een verlichte kamer; een andere maal heb ik gewandeld en zie in huis een kamer in schemering. Of wel: ik word 's morgens wakker en zie de blauwe lucht; een andere maal word ik wakker en zie een bruin behang.

Hoe ontstaat nu de schijn van regelmaat? Doordat ik de meening vasthoud, dat kamer en zon en behang ook dàn bestaan, als ik ze niet zie. Zoodra ik de dwaasheid: het geziene te laten voortbestaan, ook wanneer het niet gezien wordt, verwerp en alleen let op de onbetwijfelbare gewaarwordingen, is in het bewustzijn weinig of geen continuiteit en regelmaat te vinden. Wil ik daarentegen dié redden, dan moet ik aannemen dat het bewuste bestaat, ook als het niet bewust is.

En nu de oorzakelijkheid. Ik had vroeger de meening, dat het ééne verschijnsel bepaald is dóór het andere; maar de juistheid van die overtuiging wordt door de onbetwijfelbare zekerheden niet gewaarborgd. Ik heb bijv. de gewaarwording: warmte en de gezichtsgewaarwording of waarneming: thermometerstijging; ik heb de drukgewaarwording van den wind en de gezichts- en gehoorsgewaarwording van bewegende bladeren. Dat warmte- en drukgewaarwording bepalend zijn voor de waarnemingen van thermometerstijging en bladerenbeweeg, is geen zekerheid.

Wanneer ik bij het zoogenaamde bewuste willen opzettelijk (zooals ik het noem) een voorstelling oproep, en het spanningsgevoel dat ik attentie noem, wòrdt gevolgd door de voorstelling, is de zoogenaamde werking van attentie op voorstelling volstrekt geen zekerheid; evenmin de werking van deze voorstellingenreeks: ik wil mijn arm opheffen

plus bepaalde bewegingsherinneringen plus een inspanningsgevoel, op het optreden van deze gewaarwordingen en waarnemingen: armbeweging. Ik denk de oorzakelijkheid in de verschijnselen; ze bestaat niet in mijn gedachte dàt ze causaal verbonden zijn, maar ik bedoel dat de verschijnselen zelf in dié betrekking staan, dat het eene wordt bepaald dóór het andere. — Dat die meening bestaat is een feit; geen feit is, dat die meening juist is.

Onbetwijfelbaar zeker is dus, dat ik geen recht heb in mijn bewustzijnswereld, d. w. z. in dè wereld met dè ik-voorstelling oorzakelijkheid te zien, zoo min als continuiteit.

Maar is mijn bewustzijn zelf niet het continue?

Ik heb bij Kant gelezen — d. w. z. ik heb tast- en gezichtsgewaarwordingen gehad, die, verzelfstandigd tot ding door de stofgedachte, tot het materiaal hoorden voor het begrip: boek, daarbij de klankherinnering Kant en een systeemvoorstelling, waarvan ik aannam, dat het een meer of min juiste afspiegeling was van een gedachtenstelsel, dat tegelijk met een Kant-ik zou hebben bestaan — met die letterwaarnemingen dus ging samen deze gedachte, dat er zou zijn een zoogenaamd „rein ik," dat als apriorische eenheid van het zelfbewustzijn aan mijn voorstellingen ten grondslag ligt, en waarvan ik me a priori bewust ben. Ik zou dus ervaren, achter mijn veranderende voorstellingen een door die veranderingen niet getroffen, blijvend Ik met onafgebroken, apriorische functies van vereeniging en samenvatting.

Maar het is een feit, onbetwijfelbaar zeker, dat mijn bewustzijn niets te zien geeft van een constant, de bewustzijnsgebeurtenissen wetmatig ordenend en vereenigend Ik. Wèl is het een feit, dat het bewustzijn de algemeene, blijvende vorm is, de bestaansvoorwaarde van mijn voorstellingen, het element waarin ze leven, en in zoover het continue; maar die vorm, die bestaanswijze vertoont zich nooit als zoodanig en afgeschild van het concreet bewustzijn, als totaliteit van vorm en inhoud. Bovendien mag ik niet spreken van functies, waar niets anders is dan verandering van bewustzijnsbepaaldheid met of zonder een beginnend moeheidsgevoel („denk"-inspanning) en met of zonder de voorstelling: ik.

Deze voorstelling: bewustzijnsvorm is één van de voorstellingen, die samengevat worden in de ik-voorstelling. Omdat die een centrale beteekenis heeft, en hier voor het eerst een gewichtig

bestanddeel ervan in mijn alleenspraak voor den dag komt, wil ik voor de volledigheid opnoemen, wàt er nog meer in vervat is, wàt opduikt bij de gedachte: ik.

de klankgewaarwording: ik, soms met associaties: ich, ego, I; enz.;

de schriftbeeldherinnering: i-k, soms met associaties: e-g-o, enz.;

spreekbewegingsgewaarwordingen, geassocieerd met de reproducties van tast-en gezichtsbeelden (plus de stof-gedachte) van keel, tong enz.;

schrijfbewegingsherinnering, geassocieerd met reproducties van tast-en gezichtsbeelden (plus de gedachte: stof) van arm en hand;

een schematische lichaamsvoorstelling, hic homo, (met herinneringsvoorstelling van dat lichaam vroeger en geantecipeerde voorstelling van dat lichaam eventueel later;

algemeen gevoel van het lichaam, soms geassocieerd met gezichtsbeelden van hart, longen enz.;

systeem of overzicht van gedachten, gevoelens, sympathieën enz.; hierbij de reproducties van gedachten en gevoelens van vroeger, en antecipaties van eventueel toekomstige; en voorstellingen van de betrekkingen tot zoogenaamde wereld en God met vage herinnering van die voorstellingen-zelf;

de voorstelling: zich gelijkblijvende bewustzijnsvorm, een abstractie, die onmogelijk is bij een actueele voorstelling, waarmee de bewustzijnsvorm onafscheidbaar verbonden is. Die bewustzijnsvorm, waarin of waardoor een gewaarwording van zoo even, een waarneming, een gedachte bestond, wordt dáárdoor zelf voorgesteld, dat dié bewustzijns-inhouden of bepaaldheden: gewaarwording, gedachte, enz. verdwijnen en plaats maken voor de voorstelling van hun bestaansvoorwaarde.

(Met deze voorstelling van de zich gelijkblijvende bestaansvoorwaarde is bizonder eng verbonden de klank: ik, en dikwijls, als verduidelijkend symbool, de voorstelling van een cirkel, met bewegingen naar binnen en naar buiten; dezelfde cirkel treedt ook op bij de zooeven genoemde groepen van gedachten, gevoelens, sympathieën, enz.);

de gedachte, dat die zich gelijkblijvende vorm een wezen is; zooals de stof wordt gedacht in de tastgewaarwording hinein, zoo wordt de wezen-gedachte in de met den ik-klank geassocieerde voorstelling: de zich gelijk blijvende bewustzijnsvorm gelegd;

de voorstelling: werkzaamheid, functie, productie, geassocieerd met een gevoel of gewaarwording die, als ze heftig wordt, dient tot exemplificeering van moeheid, welk begrip die zoogenaamde inspanningsgevoelens als materiaal vooronderstelt.

Zooals in de stof wordt gedacht de kracht, zoo wordt in het analogon van de stof, nam. het bewustzijnswezen gedacht het analogon van de kracht, nam. voorstellings- of gedachtenproductie; zooals de schijnbaar waargenomen kracht geldt als oorzaak van de „stof"-beweging, zoo geldt de schijnbaar waargenomen functie van het bewustzijnswezen als oorzaak van de gedachtenbeweging. Deze met een licht moeheidsgevoel verbonden voorstelling: werkzaamheid of veroorzaking van voorstellingen of gedachten vormt met de voorstelling: bewustzijnswezen de samengestelde gedachte: bewust denkend wezen.

In deze bestanddeelen (waarbij verdere specialiseering mogelijk is), valt de ik-voorstelling uiteen; ik kan daarin meer en minder „gewichtige" factoren onderscheiden.

Laat ik nu een vergelijking opstellen tusschen den loopenden hond en het denkend ikwezen.

I) De loopende hond:

Onnoembare gewaarwordingen, gelijkend op andere onnoembare gewaarwordingen, die het materiaal waren voor de begripsmatige voorstelling: bruin.

Herinnering van onnoembare gewaarwordingen, die met andere onnoembare gewaarwordingen het materiaal waren voor de begrippen: week, hard, warm.

Onnoembare verhoudingen, die met andere de begrippen links, rechts, boven, hier, daar mogelijk maakten.

De gedachte: stof, het blijvende gelegd in de, daardoor eigenschappen wordende, onnoembare gewaarwordingen.

Het ding-daar, samenvatting van het voorafgaande, onnoembaar, gelijkend op andere onnoembare dingen, die het materiaal waren voor het begrip: hond.

De hond-daar; samenvatting van het voorafgaande.

Onnoembare betrekking of verhouding, die met andere onnoembaarheden het begrip verandering deden ontstaan. Verandering in de onnoembare verhouding: plaats: verplaatsing.

Verplaatsing van den hond. Blijft hieruit weg de stof-gedachte en dus het ding-zijn, dan resteert een met kleurmateriaal anders opgevuld worden van de bewustzijnsruimte, die in niets verschilt van de ruimte, waarin droomen optreden.

De gedachte: verplaatsingsoorzaak, geassocieerd met zoogenaamd inspanningsgevoel; zooals de stof wordt hineingeschaut in het bruin en hard, zoo de kracht in de stof.

Onnoembare verplaatsing van het ding: hond, die met andere onnoembare verplaatsingen tot het materiaal had kunnen hooren voor het begrip: loop.

De loopende hond als samenvatting van het voorafgaande.

II) Het denkend ik-wezen:

De voorstelling: zich gelijkblijvende bewustzijnsvorm, waaraan vastgehaakt is de klankgewaarwording: ik.

Hierin de voorstelling: het blijvend wezen, analogon van de stof; bewustzijnswezen.

Hierbij de voorstelling: oorzaak van voorstellings- of gedachtenverandering, d.w.z. denkfunctie, analogon van de voorstelling: kracht, als oorzaak van plaatsverandering; die gedachte: denkfunctie geassocieerd met een zoogenaamd inspanningsgevoel, zooals ook optreedt bij de voorstelling: kracht.

Het denkend ik-wezen, als samenvatting van het voorafgaande. En deze voorstelling: het denkend ik-wezen is het **grammaticaal,** het **grammaticaal** subject van de met een beginnende moeheidsgewaarwording, een inspanningsgevoel optredende voorstellingsverbinding: ik denk.

De zoogenaamde waarneming van den hond, die zich beweegt, het zoogenaamde constateeren van het ik, dat zich denkt, in beide gevallen dezelfde illusie.

II.

Het is mijn onvervreemdbaar eigendom, dat ik aandachtig bekijk, en veilig nu, na den dood van de naiveteit; en op eens herinner ik me een voorval uit haar laatste dagen.

Ze was al heel zwak; de infectie van de kritiek had haar levenslustig plezier in praten en verklaren gedempt tot een moe fluisteren, uit gewoonte. En het speet me erg, want ik hield van haar. Ze had goed voor me gezorgd. Ze had me leeren bidden tot onzen Vader, die in de Hemelen is, en ze had me de natuur uitgelegd naar haar beste weten. En wanneer ik als kind dat plotseling gevoel van angst kreeg, dien radeloozen angst van te bestaan, dan had ze me zoo hartelijk getroost en gerustgesteld: „Och kind, het is niet zoo erg; andere menschen bestaan immers ook; bedenk maar, wat Schiller heeft gezegd: das Allgemeine ist nicht vom Uebel" — En hoewel ik verdriet had, dat ze zoo achteruit ging, dacht ik toch vaak aan de toekomst, als ik vrij zou zijn, door haar dood.

En het was op een avond, dat ik voor het eerst „naar een bioscoop ging" (zoo noemde ik het toen) mèt haar; want ze liet me nooit alleen: ze was zoo bezorgd.

En ik zat daar en keek naar de schimmige wereld, die opkwam uit niets en verdween tot niets. En ik zag een leger, dat in onberispelijke orde paradeerde voorbij een generaal. En de gelederen kwamen uit niets en gingen naar niets; en de generaal was het blijvend centrum, dat heerschte over wat kwam en verdween. En ik zag een quadrille, en het zwevend zwenken van gratie op wenk van balletmeester met breed gebaar.

En we gingen naar huis; ze zei niets meer; ze keek me aan met groot verwijt en stierf.

En nu bèn ik vrij. En nu overzie ik mijn bezit aan zekerheden. En ik begrijp, dat wat ik wereld noemde, een fantasmagorie is van het bewustzijn, een „bioscopisch" verschijnselenverloop. De ik-voorstelling is de centrale figuur, de schijnbare beheerscher van optocht en quadrille. Langs hem paradeeren de gedachtengelederen in logischen pas; op zijn gebaar voeren de voorstellingsgroepen de quadrille uit van de kunst. Een machteloos schijnheerscher van spookgestalten. Zoowel het bevelende gebaar als de gehoorzamende beweging, ze vallen uiteen in trillende gewaarwordingen en intramentale betrekkingen.

Wàt wordt gewaar? Wàt stelt de betrekkingen?

Óp deze voorstellingen vòlgt de zooeven in bestanddeelen uiteengevallen voorstelling: „ik", en tegelijk daarmee een gewaarwording, die heftiger geworden, tot moeheidsgevoel leidt. De gedachte: blijvend functioneerend bewustzijnswezen plus dat beginnende moeheidsgevoel schijnt nu de gedachtenbewerkende oorzaak zelf te zijn, zooals het bioscopisch gebaar de oorzaak schijnt van de bioscopische gehoorzaamheid, en zooals de voorstellingsverbinding: ik wil mijn arm opheffen plus bepaalde inspanningsgewaarwordingen en verwachtingsgevoelens de „wil" genoemde oorzaak schijnen van de tot armbeweging verzakelijkte en geobjectiveerde tast- en gezichtsgewaarwordingen.

„Het ik denkt zich, terwijl het is, en het is, terwijl het zich denkt."

Is dit een zekerheid? De opeenvolging van de begrippen, die begeleid wordt door een „inspannings"-gevoel (beter: beginnend moeheidsgevoel), door de voorstelling: ik en door het gevoel van „logischen dwang," heeft geleid tot het begrip: denken. Nu wordt met denken bedoeld een bewuste werkzaamheid: — maar die voorstellingsverandering, die bioscopische optocht, is die een werkzaamheid? In dezen zin: „ik denk mij" zijn ik en mij grammaticaal subject en object; maar is dit ik het subject of de drager van de denkfunctie? Is dit mij het product of het object (artha) van de denkfunctie? En is in het bewustzijn wel een functie te vinden? Zie ik, dat de hond zich beweegt? Of zie ik in de bewustzijns- of voorstellingsruimte, die in niets verschilt van de ruimte, waarin droomfiguren zich bewegen, de verschuiving van een kleurplek, die met tastherinneringen verrijkt, tot gezienen hond verzakelijkt wordt? De waarneming: loopende hond, de gedachte: ik denk mij, geven ze kennis van activiteit, of alleen van verandering? Wanneer de droomfiguren zich schijnen te bewegen, verandert de verdeeling van kleurenmateriaal in de droomruimte, en de ook nu optredende stof- en krachtonderstellingen maken van het gekleurde niets een handelende wereld; — wat waarborgt de activiteit van het bewustzijn, als deze gedachte optreedt: ik denk mij? En wat waarborgt, eerst recht, de werkzaamheid van het grammaticaal subject? — De kinderlijke gehechtheid aan de leeringen van de na langdurig, en ongeduldig, lijden overleden naiveteit.

„Setze dein Ich: vollziehe die Tat des Selbstbewusstseins.” .... Óp deze voorstellingen vòlgt de voorstelling „ik” met begeleidend inspanningsgevoel. — Was dit nu een daad? een activiteit? De groep van voorstellingen, die bij den klank: ik opduikt: zich gelijk blijvende bewustzijnsvorm en veroorzaking van gedachtenbeweging, plus het beginnende moeheidsgevoel, is dat samen een daad? ...... Het gevoel van inspanning houdt even aan, mengt zich met een gevoel van ontevredenheid, en wordt gevolgd door een denkbeeldig afwijzend gebaar met de klankgewaarwording: neen. Vroeger, toen de goede naiveteit nog leefde, mengde zich met een beginnende moeheidsgewaarwording een gevoel van tèvredenheid, van zoogenaamden logischen dwang, en werd het gevolgd door een denkbeeldige toegrijpbeweging met de klankgewaarwording: ja. Toen was dáár immers ook de werkelijke hond, en was het duidelijk te zien, dat hij zich bewoog. Zoo was er toen ook een werkelijk, d. w. z. werkend en wel begrippen- of gedachtenwerkend of denkend ik te zien, dat zich dacht.

Ik overzie mijn bezit: begrippen, voorstellingen, gewaarwordingen, voor een deel verzakelijkt of ver-wezen-lijkt tot dingen en tot ik; in hoofdzaak zonder orde, zonder samenhang. Die chaos schijnt geordende wereld door de macht van de meening, dat het niet voorgestelde, het niet gedachte niet niets is, wanneer het niet meer voorgesteld, niet meer gedacht wordt.

En nu — de verbazing en de angst! Verbazing over wild gedwarrel, dat orde schijnt door de macht van een nog grooter verbazing wekkenden waan. En angst over de benauwende eenzaamheid van de bewustzijnscel, waarin het spookt, spookt van wereld- en ikverschijnsel.

De radelooze angst! — Vroeger, in de dagen van de naiveteit, had ik, als plotseling die toèn onbegrijpelijke ontzetting opkwam, tegelijk met bepaalde gezichtsvoorstellingen en tegelijk met bepaalde tastgewaarwordingen, bepaalde klankgewaarwordingen, die samengingen met de voorstellingsverbindingen: „och kind; je bènt niet alleen; wij zijn er immers ook!” En dan was ik gerustgesteld. Want ik zag en voelde de menschen, die ik dat hoorde zeggen.

Maar nù, nu ik weet, dat die menschenlichamen tot dingen schijnbaar verzelfstandigde gewaarwordingen zijn, nu mag ik niet meer

zeggen, dat aan deze voorstellingen: „je bent niet alleen; wij zijn er ook” overeenkomstige voorstellingen beantwoorden in andere bewustzijnssferen. Mijn overtuiging, dàt er bewustzijnssferen bestonden met gewaarwordingen van genegenheid voor mij, berustte op mijn overtuiging, dat er menschenlichamen bestonden, ook als ik sliep. Nu ik weet, dat die overtuiging als bewustzijnsfeit zekerheid is, maar overigens een meening, die in niets verschilt van mijn overtuiging van dezen nacht omtrent de zoogenaamde werkelijkheid van wat ik nù droomfiguren noem, nù is de meening, dat er bewustzijnssferen zijn, gelijkwaardig met dat, wat ik nù een droomillusie noem.

De angst! Want ik ben alleen, gevangen in de bewustzijnscel, waarin het spookt van wereldhallucinatie, te voorschijn gekoortst door de onbegrijpelijke ziekte, die ik leven noem. Ik wil één van de spookverschijnselen grijpen, en grijp mijn tastgewaarwording; ik vraag hem, en ik antwoord mezelf in klankgewaarwordingen.

Als ik me hier goed indenk, als ik niet bijwijze van paraderedeneering een onschadelijke stelling uitspin, maar me doordring van mijn zekerheid, en ik vraag dan: welke emotie is sterker, de verbazing of de angst, dan zeg ik: de angst. Als ik me inbeeld, dat het anders is, dan komt dat, doordat ik zoolang heb geluisterd naar de naiveteit; wat diè me leerde, zit zoo vast. De angst is meestal een prettige griezeligheid, als waarmee ik me, toen ik kind was, trachtte wijs te maken, dat er spoken waren. Dan, zeker, verwonder ik me over de ontzaglijke onbegrijpelijkheid van „werkelijke” wereld en „denkend ik.”

Dan tracht ik me te orienteeren in mijn bewustzijnswereld met haar gewaarwordings- en begripsfeitelijkheden. Dan onderneem ik misschien wel een phaenomenologische reis. Maar gesteld al, dat geen bruglooze afgronden de reis onmogelijk maakten, gesteld al, dat het rollend materiaal van de dialectiek eerst stilhield op een uitzichtspunt, van waaruit het fantastisch bewustzijnslandschap in het helderste zonlicht te overzien was, zeker is het, dat boven op den Schreckhorn van de Vernunft de angst machtig zou worden, de ontzetting van de eenzaamheid. Want als de afleiding van de reis is genoten, en de eerste heftige indruk van het panorama is uitgebruist, dan komt uit den afgrond de leegte opkruipen, dan sijpelt de gletscher verveling en de benauwend starre klaarheid gonst ergernis. En ook al houdt de verrukking langer aan, de angst van de eenzaamheid komt des te heftiger, als contrast van leegte tegenover vroegeren rijkdom. Want ook al spint zich in het phaenomenologisch gedachtenverloop, begeleid door het logisch dwanggevoel,

de voorstelling te voorschijn van een tweede „ik," ook die blijft, wat alles blijft, bewustzijnstoestand, bewustzijnsbepaaldheid, noch afhankelijk, noch heerschend; heer en knecht is bewustzijnsverschijnsel.

Omdat dus de angst, in welken vorm ook, toch onvermijdelijk is, is het verkieslijk, er eens voor goed een eind aan te maken, een eind er aan te maken door een wanhopige onderstelling. Ontsnappen uit het bewustzijnscellulair is onmogelijk; de spokenwereld kan ik niet verjagen, ik, zelf een spookgestalte. Maar ik kan mezelf geruststellen door aan te nemen — of, nauwkeuriger gezegd: tegelijk met de ik-voorstelling en met een gevoel van zoogenaamde „denk"-inspanning treedt een gevoel van gerustheid op bij dèze onderstelling: dat de bewustzijnstoestanden of -bepaaldheden, zonder iets te verliezen van hun droomnatuur, signalen zijn, alarmschellen, waardoor niet de aanwezigheid, maar de existentie verraden wordt van iets, dat van die bewustzijnstoestanden onafhankelijk is, dat niet niet is tijdens mijn bewusteloosheid, en wel verraden wordt niet aan een al bestaand, bewust „ik", ook niet aan een al bestaand ik-voorstellingloos, leeg bewustzijn (twee ongedachten), maar in een door de alarmschel gewekt bewustzijn aan het achter het bewustzijn verborgen, de verschijnselen dragend subject.

Bijv. naief uitgedrukt: ik spreek met iemand, of juister en voorzichtiger: ik heb geluids- en gezichtsgewaarwordingen, die, verzelfstandigd tot onnoembaar ding, tot het materiaal hadden kunnen hooren voor het begrip: sprekend mensch. Nu ondervind ik bepaalde opeenvolgingen van voorstellingen, begeleid door zoogenaamd denkinspanningsgevoel, en soms door „logisch" dwanggevoel met tevredenheid, soms door ontevredenheid van afwijzing. Dat alles zijn mijn gedachten, net even goed als de voorstellingen, die een oogenblik later tegelijk met spreekbewegingsgewaarwordingen mijn zoogenaamd antwoord zijn. Nu kan ik aannemen, dat de eerste voorstellingenreeksen in mijn bewustzijn vertegenwoordigen overeenkomstige voorstellingen, die mij volkomen onbewust zijn en die met andere voorstellingen een meer of minder samenhangend geheel vormen, net zooals mijn gedachten meer of minder samenhangen; ik kan aannemen, dat die mij volkomen onbewuste gedachten samengaan met een gevoel van dwang, van niet anders kunnen denken, net zooals ook in mijn bewustzijn de verbinding tusschen bepaalde gedachten niet af te wijzen is; ik kan aannemen, dat in diezelfde bewustzijnssfeer, waarin die mij onbewuste gedachten bestaan, allerlei gevoelens voorkomen, die in een derde bewustzijn, dat zoowel mijn als die andere, mij niet

bewuste, bewustzijnssfeer omvatte, overeenkomstig met mijn gevoelens zouden worden genoemd; want als die gedachten, als die gevoelens, waarvan ik onderstel dat ze ook dan bestaan, wanneer ik slaap, overeenkomstig met of lijkende op mijn gedachten en mijn gevoelens zullen kunnen heeten, dan beteekent dit, dat een eventueel derde bewustzijn, die twee omspannende, bij een vergelijking tot dat resultaat zou komen; waarbij over begrippen als: gelijkheid, ongelijkheid enz. niets wordt gepresumeerd en het volkomen onverschillig is, of ik ze verstandig of vernünftig opvat, want ik heb het alleen over het aantal gedachte- of voorstellingsexemplaren; of dat eventueele derde bewustzijn vernünftige opmerkingen zou maken over de gelijkheid van het ongelijke, en over een verschil, dat vastgehouden wordt, om terstond te worden opgeheven en tegelijk gehandhaafd, dat alles doet hier niets ter zake. Die mij niet bewuste correlaten van de voorstellingen, die in me opduiken tegelijk met de geluidsgewaarwordingen en de kleurplekbewegingen in het gezichtsveld, die door de stofgedachte verzelfstandigd worden tot mondbewegingen — die correlaten van wat ik denk, wanneer ik, naief uitgedrukt, iemand hoor spreken — plus de analoga, in den zooeven besproken zin, van mijn gevoelens van genegenheid, blijdschap, enz., kan ik onderstellen dat samen een gedachten- en gevoelsleven vormen, zooals mijn gedachten en gevoelens, gegroepeerd om een ik voorstelling.

En laat ik me nu, nu het allergewichtigste moment nadert, waarop ik de alleenspraak laat varen voor een vermeende, een onderstelde toespraak, me nog eens goed doordringen van dèze zekerheid, dat ik op het punt sta, de zekerheid op te geven, voor goed en reddeloos. Het is een wanhopig besluit, en als ik er toe overgegaan ben, zal ik nóóit, nóóit weer een stap kunnen doen, die in gewicht er ook maar mee te vergelijken is. Als ik de existentie van mij onbewuste gedachten- en gevoelssferen aanneem, onafhankelijk daarvan, of ze al dan niet worden afgespiegeld, vertegenwoordigd, gesignaleerd door mijn, in een eventueel samenvattend bewustzijn analoog of gelijk genoemde, gedachten en gevoelens; als ik aanneem, dat er andere bewustheden bestaan, dan zal al wat ik vèrder veronderstellen ga, een niets beteekenend veranderingetje zijn, niet waard om te noemen zelfs, vergeleken met de radelooze wanhoopsdaad, die ik nu sta te begaan. Want, zeker, ik win veel door die onderstelling. Ten eerste ben ik niet meer de eenige gevangene; ten tweede kan ik

dan begrijpen, hoe het komt, dat ik telkens gedwongen ben, gedachten te denken zonder het zoogenaamd logisch dwanggevoel. Bijv. naief uitgedrukt: ik praatte zooeven met iemand en onder de vele gedachten, die in me opkwamen tegelijk met geluidsgewaarwordingen en tot mondbewegingen verzelfstandigde veranderingen van gezichtsvoorstelling, onder die gedachten kwam ook voor: „Het ik denkt zich, terwijl het is, en is, terwijl het zich denkt"; daarop volgden gedachten ter verduidelijking. Maar terwijl ik dat alles dacht, had ik voortdurend een ontevreden gevoel, dat op het zoogenaamde logische dwanggevoel leek, zooals verdriet lijkt op blijdschap; en tegelijk met dat gevoel de herinnering van de bewegingsgewaarwording van een afwijzend gebaar en een zwakke klankherinnering: „n e e n". Niettegenstaande dat gevoel van ontevredenheid dacht ik toch onder begeleiding van klankgewaarwordingen en tot mondbewegingen verzelfstandigde verschuivingen van het kleurenmateriaal, dat mijn bewustzijnsruimte opvult, die verschillende gedachten, vol van mij verwonderende bewondering. Hoe kon dat nu?

En dit is het tweede voordeel van mijn wanhopig besluit, dat ik die door logisch dwanggevoel niet begeleide gedachten beschouwen kan als me opgedrongen reproducties van mij niet bewuste gedachten, die in een andere, ook tijdens mijn bewusteloosheid bestaande bewustzijnssfeer wèl samengaan met een logisch dwanggevoel, en die in een eventueel derde, omspannend, bewustzijn overeenkomstig met of gelijk aan mijn gedachten zouden worden genoemd.

Nog een derde winst geniet ik. Ik heb vroeger niet getwijfeld aan de w e r k e l ij k h e i d van menschen en dingen in dezen zin, dat diè menschen en diè dingen, m. a. w. diè bewustzijnsbepaaldheden, onafhankelijke existenties waren en ook dan bestonden, wanneer ik sliep. Deze overtuiging heb ik moeten opgeven, waarbij het volkomen onverschillig is, hoe ik me die voorloopig zou willen verklaren, a l s w a t ik die werkelijkheidsovertuiging zou willen erkennen. Mijn droomvoorstellingen verdwijnen, als ik wakker word: hoe zouden dèze zoogenaamde waarnemingsvoorstellingen kunnen blijven, wanneer ik slaap? Omdat ik geloof, dat het „werkelijke" dingen zijn? Dien dwang had ik ook ten opzichte van wat ik nù droomvoorstellingen noem. Samenhang is er tusschen wat ik de waarnemingen van het w a k e n d bewustzijn noem, alleen doordat ik voortdurend het ontbrekende per hypothesin aanvul v o l g e n s d a t g e l o o f e n d i e o v e r t u i g i n g, w a a r v a n d e j u i s t h e i d i m m e r s k w e s t i e u s is. En gesteld al, ik kon een ver-

schil vinden tusschen waken en droomen, dat een nooit falend criterium aan de hand deed — en dat kan ik heel beslist niet — wat zou dat dan nog? Hoe weet ik dat ik niet later, eerst recht wakker geworden, op wat ik nù waken noem zal terugzien, zooals ik nù terugzie op wat ik nù droomen noem?

De meening dus, dat dèze voorstellingen bestaan, wanneer ik slaap, moet ik laten varen; maar ik krijg, als ik overga tot den gewaagdsten stap dien ik doen kan, iets terug, dat dan toch lijkt op wat ik vroeger meende te hebben. Het is pijnlijk, een sleur te moeten opgeven. Nu: de sleur van te gelooven in een bestaan, dat onafhankelijk is van mijn zoogenaamd waken en slapen, kan ik voortzetten.

Maar laat ik mezelf nu vooral niet wijsmaken, dat met dat alles iets gezegd is. Het is heel troostend, niet de eenige gevangene te zijn; het is heel prettig, de ergernis kwijt te zijn, iets te denken dat ik toch eigenlijk niet denk; het is heel genoegelijk, een sleur te kunnen vasthouden. Maar die drie genoegens maken den stap, dien ik ga doen, niets minder gewaagd. Want aangenomen al, het lukt me, met hulp van die onderstelling omtrent een bestaan, onafhankelijk van mijn bewustzijn, den chaos van mijn waarnemingswereld te interpreteeren als fragmentarische afspiegeling van een wetmatig wereldverloop, dat zich door meestal dissoneerende alarmsignalen, die ik waarnemingen noem, verraadt in mijn bewustzijn — dan kan het gevoel van tevredenheid, dat door die interpretatie de hinderlijke verwondering vervangt, toch nooit iets bewijzen voor de juistheid van de onderstelling.

Ik heb váák onaangename gewaarwordingen, en vaak kan ik ze nièt verdrijven: dat ik nu deze onaangename gewaarwording van verwonderde ergernis wèl kan opheffen, is heel plezierig voor me, maar verandert niets aan de gewaagdheid van de onderstelling. Nu zou ik mezelf wel kunnen misleiden door fraaie namen te gebruiken, die ik me herinner van vroeger, bijv. zelfbetuiging van de Rede, zelfopenbaring of ontvouwing van de Redekiem tot Wereld, en dergelijke meer; maar één van beide: òf ik houd me aan mijn bezit van zekerheden, nam. gewaarwordingen, voorstellingen, herinneringen, begrippen, o. a. begrippen van de verhoudingen of betrekkingen daartusschen, allemaal bewustzijnsbepaaldheden, die ik volgens allerlei gezichtspunten in allerlei verbanden kan brengen, of minder naief uitgedrukt, die zich onder begeleiding van de voorstelling i k, van een zoogenaamd denkinspanningsgevoel en het zoogenaamd logische dwanggevoel, op verschillende

manieren aaneenrijgen: in dat geval zou ik, ook al gelukte me de ordening van mijn voorstellingschaos, die zonder eenigen twijfel niet gelukt, de eenige gedachtenwereld blijven; die mooie namen zijn in dat geval onschadelijke amusementjes, fraai gekleurde etiketjes, die ik hang aan bepaalde groepen van gewaarwordingen, voorstellingen, enz. Óf — en die verleiding is heel groot — ik blijf de woorden: zelfbetuiging van de rede, ontplooiing tot wereld, en dergelijke, gebruiken in denzelfden zin, waarin ik ze vroeger gebruikte, toen ik meende het bestaan te kunnen constateeren van onafhankelijke dingen, lichamen, en dùs menschen: dàn kan ik met een beetje handigheid en veel zelfbedrog uit die begrippen triomfantelijk te voorschijn halen, wat ik er vroeger, toen ik nog die naieve meening had, heb ingelegd. Dat is een heel interessant bedrijf: terwijl verschillende bepaaldheden op elkaar volgen, telkens een rijkere op twee armeren, wier tegenstelling verdwijnt en bewaard blijft in die derde, treedt een „denk"-dwanggevoel op, dat meer of minder scherp is, naar gelang op meer of minder uit is, en dat nu een zelfbetuiging of zelfverzekerdheid heet van de rede, die door bemiddeling van de door haar zelf gestelde Natuur in mijn zelfbewustzijn en àls mijn tot categorien zich bepalend zelfbewustzijn tot zelfkennis komt. Groot is dan de verleiding om te vergeten, dat dit alles bewustzijnsbepaaldheid is en blijft evenals datgene, wat gedacht werd in wat ik nu droom noem; dat ik niet alleen nooit ontsnappen kan uit mijn bewustzijnscellulair, maar dat ook de in die ontwikkeling met den scherpsten dwang zich eventueel opdringende gedachte, dat er meer bewustzijnssferen zijn, voortgekomen uit diezelfde Natuur, niet den minsten waarborg geeft, dat er gedurende mijn bewusteloosheid niet niets is.

Ik weersta die verleiding. Ik erken de roekelooze gewaagdheid van mijn stap; ik erken, dat ik nooit meer het recht zal hebben, groote woorden te gebruiken van Voraussetzungslosigkeit, wanneer ik aanneem, dat er bewustzijnssferen, voorstellings- en gedachtenwerelden, gevoelsbundels bestaan, die een eventueel omspannend bewustzijn gelijkend op mijn gedachtenwereld, mijn gevoelsbundel (= dè gedachtenwereld, dè gevoelsbundel met hèt „ik") zou noemen.

Maar evenals ik vroeger het bestaan van menschelijke en dierlijke bewustheden afleidde uit de schijnbaar waargenomen, onafhankelijke existentie van menschelijke en dierlijke lichamen (nam. volgens analogie afleidde uit de geluidsgewaarwordingen en de waarnemingen van bewegingen van zoogenaamde lichamen), zoo zal ik nu, als ik het bestaan van meerdere voorstellingen-, gedachten- en gevoelswerelden aanneem, ook bestaandheden moeten aannemen, die onafhankelijk van mijn geluids-, gezichts- en tastgewaarwordingen ook dàn existeeren, wanneer ik slaap.

Want hoe kom ik er toe, de verschillende gedachten, die ik beschouw als opgedrongen afspiegelingen van mij onbewuste gedachten, te verdeelen in verschillende groepen, zóó dat de eene groep vastgehaakt is aan de klankgewaarwording: „Jan Pietersen", en de andere groep aan de klankgewaarwording: „Pieter Jansen"? Daartoe kom ik alleen, doordat ik, tegelijk met die verschillende gedachten, die ik beschouw als opgedrongen representanten van mij onbewuste gedachten in een andere bewustzijnssfeer, verschuivingen zie in de verdeeling van de kleuren, waarmee mijn voorstellingsruimte, waarin ook de droomfiguren en de nabeelden en de fantasieën na oogsluitgewaarwording optreden, opgevuld is, verschuivingen die ik, verrijkt met de stof-gedachte, mondbewegingen noem; tegelijk daarmee heb ik geluidsgewaarwordingen, die ik woordklanken noem. Die klankgewaarwordingen verschillen, evenals de kleurverschuivingen op verschillende plaatsen van mijn voorstellingsruimte optreden. Zal nu aan de éene groep van mijn gedachten, waaraan vastgehaakt is de naam: „Pieter Jansen", beantwoorden een gedachtenstelsel, dat ook dàn bestaat, wanneer ik bewusteloos ben, en waarvan de mij opgedrongen gedachten een fragmentarische reproductie of afspiegeling zijn, en zal aan de àndere groep van mijn gedachten, waaraan de naam „Jan Pietersen" is vastgehecht, een ander gedachtenstelsel beantwoorden, dan ben ik tot die verdeeling alleen dàn gerechtigd, als de groep van gezichts- en tastgewaarwordingen, die ik, verzelfstandigd door de stof-gedachte, het lichaam van Pieter Jansen noem, bij wijze van alarmgeschel een andere bestaandheid verraadt, dan verraden wordt door de groep van gezichts- en tastgewaarwordingen, die ik, verzelfstandigd door de stof-gedachte, het lichaam van Jan Pietersen noem. Die lichamen, die ik dáár zie, evenals dìt lichaam, waarvan de voorstelling met den klank „ik" verbonden is, zijn van precies hetzelfde maaksel als kiespijn, vroolijkheid, droomfiguur: het zijn bewustzijnsverschijnselen; maar ik zal dan aannemen — en moèt dat doen om de verschillende gedachtenstelsels en gevoelsbundels met hùn ik-voorstelling te mògen aannemen — dat die „lichamen"-ge-

noemde bewustzijnstoestanden signalen zijn van mij niet bewuste bestaandheden. Hetzelfde onderstel ik dan ook omtrent de andere „waarnemingen" genoemde toestanden, dat ze nam. eveneens alarmschellen zijn van wat niet niet is, terwijl ik slaap.

Als ik dat aanneem, dan verklappen de bewustzijnstoestanden of -bepaaldheden of -verschijnselen een existentie, die onafhankelijk is van mijn waken of droomen, en worden daardoor verschijningen; dan verraadt zich misschien in de meestal samenhanglooze signalen, die ik waarnemingen noem, een samenhangend „wereld"-verloop; dan is er verschil tusschen waarnemingstoestand en droomtoestand, waartusschen ik tot nog toe geen verschil wist. Maar zelfs al gelukt het me, al de signalen op te gebruiken voor een wereldbeschouwing, waarin èn het logisch dwanggevoel èn de werkelijkheidsovertuiging een plaats vinden, zóó dat de ring gesloten is, dan heb ik wel een verontschuldiging meer (behalve nam. de angst en de verwondering), maar toch geen waarborg, dat niet alles vergissing, illusie is.

Toch doe ik den stap. Ik neem aan, dat er onder de bewustzijnsbepaaldheden enkelen zijn, nam. de zoogenaamde waarnemingen, die een onverschillig wat voor existentie verraden van wat niet niet is, tijdens mijn bewusteloosheid, of, anders gezegd, ik neem de onderstelling aan van het Ding-an-sich. Ik neem aan dat niet hièr, maar dat èr zijn menschen en dingen.

Niet: hièr. Hièr, in mijn bewustzijns- of voorstellingsruimte kan nooit dàt zijn, wat van mijn bewustzijn onafhankelijk is. Dit: „hièr" is mijn bewustzijnshier, dat er ook is, wanneer ik mijn oogen dicht doe (= na een oogsluitgewaarwording) en ook, wanneer ik droom. „Hièr" kan niemand zijn hand leggen, behalve datgene, wat in mijn bewustzijn vertegenwoordigd wordt door de ik-voorstelling; zoomin als iemand kan binnendringen in de ruimte, waarin mijn droomfiguren optreden, zoo min kan hij indringen in deze mijn waarnemingsruimte; diè verhoudingen tusschen mijn verzakelijkte gewaarwordingen, die de begrippen: hier, daar, voor, achter, mogelijk maakten — onverschillig hoè die verzakelijkende stof-gedachte en hoè die begrippen tot stand komen — zijn mijn bewustzijnsaangelegenheden. En wanneer nu iemand met bepaalde tast- en bewegingsgewaarwordingen een zoodanige verschuiving van kleurmateriaal in zíjn waarnemingsruimte opmerkt, dat hij zegt: „Nu leg ik mijn hand toch ook hièr op dezelfde plaats als u

zooeven", dan antwoord ik: „Neen, Naomi. Uw hier is niet mijn hier, uw tafel niet mijn tafel. U, d.w.z. die bestaandheid, die onafhankelijk is van mijn „Naomi"-genoemde bewustzijnsbepaaldheid, heeft een gezichtsvoorstelling, een Beschaffenheit des Gemüths, zooals u zich herinnert dat Kant het noemt, die met andere Beschaffenheiten des Gemüths het materiaal is geweest voor het begrip: hand; net zoo met: tafel; tusschen die, door de stofgedachte tot lichamen of voorwerpen verzelfstandigde, bewustzijnsbepaaldheden bestaat een verhouding, die u noemt: ruimtelijke verhouding, en wel: op. Precies zoo — onderstel ik — heb ik in mijn voorstellingsruimte, d.w.z. in het systeem van verhoudingen tusschen bepaalde Beschaffenheiten meines Gemüths, de voorstellingen: hand en tafel, in de verhouding: op. Wat u noemt: de door u geziene hand, is niet wat ik noem: de door mij geziene hand. Wel kunnen we onderstellen, dat tusschen de Bestaandheden, die door ons beider tafel- en lichaamsvoorstellingen vertegenwoordigd, verraden, verklapt, gesignaleerd worden, een verhouding bestaat, die in ùw en in míjn bewustzijn, wordt afgespiegeld of vertegenwoordigd door verhoudingen, die een ons beider bewustzijnssferen eventueel omspannend bewustzijn gelijk zou noemen, maar elk ziet zíjn tafel in zíjn hier, dat ongenaakbaar is voor alles, wat niet zijn voorstelling is."

Wat nu die door onze bewustzijnsbepaaldheden verraden Bestaandheden zijn; hoe het verband is tusschen de Bestaandheden en hun representanten, de door de stof-gedachte tot voorwerpen of lichamen verzelfstandigde Beschaffenheiten des Gemüths; hoe we de ruimtelijkheid van de waarneemsels hebben op te vatten, en hoè de onderstelde overeenstemming tusschen de localisaties van de dezelfde Bestaandheid signaleerende kleurplekken in ons beider voorstellingsruimten, en hoè die verhouding tusschen de Bestaandheden, die in onze bewustheden als plaatsverhouding wordt vertegenwoordigd, doet er op 't oogenblik niets toe. Hoofdzaak is, in te zien dat ik, wanneer ik aanneem dat er gedachtenstelsels, gevoelsbundels, menschelijke bewustheden bestaan, behalve de gedachten- en waarnemingswereld, de gevoelsbundel, het bewustzijn met het Ik, de hypothese van het Ding-an-sich moet uitbreiden.

Ik keer nu terug tot Hegel's bezwaar tegen Kant's kennistheorie en Fischer's weerlegging. Hegel zegt: de kennistheorie oefent een weten uit, terwijl ze het weten onderzoekt; ze is een kennen, dat voorafgaat aan het kennen, en de kennistheoreticus lijkt op den scholasticus, die niet te water wou gaan, voordat hij kon drijven. „Neen," zegt Fischer: „onze lichamelijke en geestelijke functies — Thätigkeiten — verloopen, zonder dat we ons daarvan bewust, laat staan, wetenschappelijk bewust zijn; zooals de optiek staat tot het zien, en de logica tot het natuurlijk denken, zoo staat Kant's theorie van kennis tot ons natuurlijk kennen en het daarop berustend gezonde menschenverstand, en Kant is niet te vergelijken met dien scholasticus, maar met Archimedes.

Ik heb daaromtrent de opmerking gemaakt, dat de verhouding tusschen theorie van kennis en het zoogenaamd natuurlijk kennen en het gezonde menschenverstand niet te vergelijken is met de verhouding tusschen optica en zien, tusschen physiologie en spijsvertering; dat in Fischer's verdediging zelf al een heele kennistheorie opgesloten ligt, en dat de kennistheoreticus inderdaad lijkt op den scholasticus, tenzij hij bij het opnoemen van onbetwijfelbare zekerheden één onderstelling aanneemt en één bekentenis eerlijk en nadrukkelijk uitspreekt.

Ik heb, toen ik mijn zekerheden opnoemde, mijn onbetwijfelbare zekerheden, genoemd het telkens optreden van een dwanggevoel: als A evengroot is als B en B is evengroot als C, dan is A evengroot als C. Dit dwanggevoel noemde ik het logische dwanggevoel.

Verder heb ik bij het groepeeren of verbinden van begrippen bepaalde regels gevolgd; die regels behandelt de logica. Nog voordat ik me met logica bemoeid heb, heb ik die verbindingsnormen gebruikt. En gesteld al, ik was niet begonnen met het constateeren van zekerheden, van onbetwijfelbare evidenties, maar ik was begonnen met het onderzoeken van die normen-zelf of met het doordenken van bepaaldheden, die me eventueel tot die normen brengen, dan nog zou ik al dadelijk in de eerste zinnen diezelfde normen hebben moeten

gebruiken, om die zinnen te kunnen vormen, om die gedachten te kunnen denken. En het logisch dwanggevoel zou me ook dan bij de verbinding van die zinnen hebben geleid.

De onderstelling en de bekentenis, die eerlijk en nadrukkelijk moeten worden genoemd en waarvan het wegmoffelen den kennistheoreticus tot dien scholasticus maakt, zijn dus deze:

De onderstelling:

De verbindingsnormen treden op en zijn te vertrouwen ook zonder de controle van de bewuste logica.

De bekentenis:

Ik zoek het logisch dwanggevoel. Ik kan niet anders.

Maar laten we wèl begrijpen, dat de waardeering van dat dwanggevoel, d. w. z. voor een zeker psychologisch verschijnsel, bij het begin van de heele redeneering niets anders is dan een vooroordeel. Ja: àls ik zeker wìst, dat er andere gedachtenstelsels bestaan; àls ik wìst, dat wat in die andere systemen de begrippen tot stelsel bijeenhoudt, in een eventueel omspannend bewustzijn gelijk aan mìjn logiciteitsdwang zou worden genoemd, dan zou ik op grond van een metaphysische hypothese omtrent een wereldwezen, waarvan wij allen functies of phasen zijn, bij wijze van onderstelling dat gevoel een afspiegeling of een hineinragen of een bewustwording of een zelfkennis van dat wereldwezen mogen noemen. Ook dan, ook al wist ik dat er menschen Bestaan, even zeker als ik weet, dat er nu een onnoembare gewaarwording is, die met andere onnoembare gewaarwordingen het materiaal zou kunnen zijn voor het begrip: opgewekt, en ook al wist ik het bestaan van dien logiciteitsdwang of van een anderen „denk"-dwang in hen, dan nog zou de interpretatie daarvan als hineinragen of bewustwording of zelfverzekerdheid van de Rede, verstaan als Wereldmacht of Wereldwezen, een hypothese zijn; nu ik daarentegen een van mijn bewustzijn onafhankelijke menschenwereld betwijfelen kan, of m. a. w. nu deze voorstelling: het Ding-an-sich zelf een hypothetische waarde heeft, nu is die interpretatie het eerst recht.

Ik heb bizonderen nadruk gelegd op den angst en de verbazing, die alleen in enkele begenadigde oogenblikken groeien tot ontzetting en

afgrijzen. En trots. Trots, dat het het ikhoudend bewustzijn is, dat bliksemvlaggen laat wapperen en triomfmarsch roffelt in donder en wereldstelsels laat wervelen in gedruischlooze majesteit. En het is morgen geweest, en het is avond geweest, en ik zie dat groot is mijns bewustzijns werk.

Maar langer dan die opbruisende Godsstemming duurt de angst van het kind, dat alleen is. En ook die angst verdampt bij de gedachte: nu ja, dat is wel heel aardig alles, maar eigenlijk is 't malligheid; ik kom er immers toch toe, te buigen voor den dwang het bestaan van een natuur te erkennen in den een of anderen zin, dus laat ik me niet druk maken met redeneeringen, waaraan ik me toch niet houd.

Want bij beschouwingen als de voorafgaande is dit het eigenaardige, dat wie ze denkt, het gevoel heeft van iemand die een spiegellabyrint is ingegaan. Hij weet, dat hij niet veel kans heeft, een Minotaurus tegen 't lijf te loopen. Eerder nog een Ariadne. Ook weet hij, dat hij eenmaal wel weer zal te voorschijn komen uit de spiegelende arglistigheden, en dat zijn familie, mocht het te lang duren, de politie in den arm zal nemen. Toch gaat hij met nieuwsgierige griezeligheid zijn verveelvuldiging te gemoet. En onwillekeurig maakt hij haast, om het nu maar gauw gezien te hebben; het is wel jammer, want het is erg interessant — dat staat ook op zoo'n papiertje — maar hij vindt al gauw, dat het welletjes is. Het is zoo raar stil. Daar schijnt nòg een meneer te loopen, maar hij vliegt er niet in: hij weet wel, dat hij het zelf is. En hij denkt aan Gabler: das Ich ist sich selbst das Sein eines Gegenstandes für es. Hij vindt zich wat belachelijk, nu hij overal iemand ziet, die hem verwonderd aankijkt. Wanneer hij een classieke opleiding heeft gehad, schiet hem een versregel van Ovidius of Vergilius te binnen, en waardeert hij het van zich zelf en van hen, dat ook een panopticum hen oproept. En wanneer hij op eens weer buitenstaat, kijkt hij nog even naar de dichtvallende deur en heeft hij een prettig gevoel, dat hij eindelijk iets anders ziet dan zijn fair self, maar tegelijk een gevoel van spijt, dat hij er niet meer van geprofiteerd heeft; want de deur is nu dicht. En quasi onverschillig gaat hij verder.

Populair maar onzuiver gezegd: wat ik zie, is mijn gezichtswaarneming; wat ik hoor, is mijn klankwaarneming; wat ik voel, ruik, proef, zijn mijn tast-, reuk-, smaakwaarnemingen. Of nauwkeuriger:

de onnoembaarheden die voor de begrippen: het geziene, gehoorde, gevoelde, gerokene, geproefde het materiaal zouden zijn, als erop lijkende onnoembaarheden niet vroeger het materiaal voor die begrippen geweest waren, zijn bewustzijnstoestanden of -bepaaldheden, door een meer of minder heldere ik-voorstelling begeleid. Waarneming is een species van het genus gewaarwording; blauw, warm, zuur zijn van hetzelfde maaksel als boosheid, moeheid, opgewektheid. Stof denk ik, kracht denk ik, d. w. z. de gedachten: stof en kracht treden op tegelijk met een inspanningsgevoel (beginnend moeheidsgevoel) en de voorstelling ik (= blijvend, functioneerend bewustzijnswezen). De blauw, warm, zuur genoemde bewustzijnsbepaaldheden, m. a. w. de onnoembare individueele bewustzijnstoestanden, die het materiaal waren voor de begripstaken: Blauw, Warm, Zuur, kan ik niet wegdringen: het gevoel van inspanning en dèze begrippenverbinding: „ik wil" hebben niet tot gevolg, dat die toestanden verdwijnen; de begrippen daarentegen verdwijnen wel (en anderen komen) tegelijk met of na het „inspannings"-gevoel met vaak tot begeleiding deze verbinding: „ik denk". De wonderlijke meening, dat de dingen-genoemde bewustzijnsbepaaldheden onveranderd voortduren, nadat ze verdwenen zijn, brengt gestadigheid in de schijnbaar oorzakelijk samenhangende waarneemsels, die door geen steekhoudend criterium van droombeelden te onderscheiden zijn.

Hoe kom ik nu uit dezen kring van het illusionisme? Door welke onderstelling? — Door geen andere dan door de vertegenwoordigingshypothese, die het verschijnsel, het bewustzijnsfantasma, tot verschijning maakt van het Bestaande.

Want wat is het verschil tusschen waken en droomen, tusschen waarneming en nabeeld of hallucinatie? De voorstellingen van het wakend bewustzijn zijn gekenmerkt, heet het, door hun samenhang en hun noodzakelijkheid. Het komt mij voor, dat het gepraat over samenhang en noodzakelijkheid de groote moeilijkheid wegmoffelt achter woorden. Als ik vroeg: wat is het verschil tusschen het droomverloop en het wakend voorstellingenverloop, zou het antwoord nog wel verkeerd, maar ten minste een antwoord op de vraag zijn. Verkeerd. Want het wakend leven onthaalt soms op verrassingen waarbij samenhang en noodzakelijkheid niets duidelijker zijn dan bij droomen. Wel kan ik in 't algemeen erkennen, dat wat gebeurt (= bewustzijnsgebeurtenis is) dáárom gebeurt, omdat het gebeuren moèt; maar dat

kan ik bij droomen ook erkennen. Wanneer ik „een meteoor zie", is zoowel de samenhang tusschen die bewustzijnsbepaaldheid en de daardoor verdrongene, als de noodzakelijkheid van zijn opvlammen op het bewustzijnstooneel, volmaakt ondoorzichtbaar. Ligt dan het verschil hierin misschien, dat bij de „dag"-gebeurtenissen dikwijls deze gedachte optreedt: *er is hier een noodzakelijkheid en een samenhang, die ik niet begrijp* — daarentegen bij de „nacht"-gebeurtenissen die gedachte minder vaak optreedt? Het verschil zou dan zitten in het *meer of minder* van een bepaalde gedachtebegeleiding, en dat is toch een heel gebrekkig criterium.

Bovendien: deze gedachte, dat ik misschien later, eerst recht Wakker geworden, zal teruggezien op wat ik nù waken noem, zooals ik nù terugzie op wat ik nù droomen noem — is dat misschien een verre herinnering en een profetisch analogon van wat ik soms droomend denk: ik droom maar?

De lamp-dáár als waarneming en de lamp-dáár als nabeeld — wat is het verschil? Dat de lamp-dáár een nabeeld wàs, ontdek ik pas later, en *ontdek* ik ook alleen dan, als ik òf de bewustzijnstoestanden, die ik waarneemsels noem, als van het bewustzijn onafhankelijke Bestaandheden beschouw, en dus onnoozel ben, òf ze voor vertegenwoordigers van Bestaandheden houd, en dus aanneem datgene, waarvan ik me zelf heb duidelijk gemaakt, dat het alleen me verlossen kan van den angst, het eenige bewustzijnscellulair te zijn, en van de verbazing over meestal chaotische schijnwereld. In elk geval was er gedurende een kort oogenblik, voordat ik „wist", dat het een nabeeld was, *psychologisch* geen verschil. Dat ik het begrip: *nabeeld* heb, is heel grappig, maar de moeilijkheid is hiermee niet opgeheven: wat is het verschil tusschen de lamp-dáár als waarneming en de lamp-dáár als nabeeld? Ik zie geen ander verschil dan een *kennistheoretisch*: dat de eene wel en de andere niet een signaal is, dat het eene wel en het andere niet iets anders vertegenwoordigt. Net zoo is het met de lamp-dáár als voorstelling van het zoogenaamde waken en de lamp-dáár als droombeeld. Alle drie, beschouwd als bewustzijnsverschijn*selen* en afgezien van den samenhang, die hoogstens een symptomatisch herkenningsmiddel zou kunnen zijn, als het voor criterium kon dienen, zijn volkomen gelijk. Wil ik nu toch een verschil aannemen, dan kan het alleen het kennistheoretisch verschil zijn, dat ze niet gelijke *waarde* hebben, dat nam. de eene lamp-dáár een symbolische, meer of minder adaequate

vertegenwoordiger is, en **verraadt** niet de **aanwezigheid-dáár,** maar het Bestaan, het Dasein, de Existentie van een Ding-an-sich, en dat de andere lampen-dáár het niet **verraden** maar **voorliegen.**

Niet de aanwezigheid: want dat systeem van verhoudingen tusschen de gezichts- en tastgewaarwordingen, dat ik noem: mijn *voorstellingsruimte*, dat **onveranderd voortbestaat**, al is 't maar kort, bij de nabeelden, dat systeem **hoort** tot mijn bewustzijnstoestanden en verdwijnt, evenals boosheid of moeheid, wanneer ik slaap, om als bestaanswijze van mijn droomen weer op te duiken.

III.

Er is veel geschreven tegen de onderstelling van het Ding-an-sich; vooral de in den laatsten tijd door het meeslepend pathos van den kranigen Bolland herleefde bewondering voor Hegel is heftig gebeten op het arme Ding. Maar het lacht in zijn transcendent vuistje en denkt als Orestes:

> Mij deert het weinig, als 'k gestorven heet,
> Terwijl ik werk'lijk leef en glorie oogst.

Want het is al gewroken op hetzelfde oogenblik, dat het schijnbaar vernietigd wordt. Wie de hypothese van het Ding-an-sich bestookt, doet net als iemand, die met breed armgezwaai en macht van donderstem bewijst, dat hij lam en stom is. Want wie zich de moeite geeft van te schrijven, neemt, hoe hij ook de waarnemingstoestanden: papier, pen, hand enz. opvat, toch aan, dat er gedachtenstelsels zijn, waarin hij veranderingen wenscht aan te brengen, gedachtenstelsels, die ook dan bestaan, wanneer hij slaapt, en die door zijn gedachten meer of minder juist worden afgespiegeld (aangeduid door de uitdrukkingen: *iemand al of niet begrijpen*). Hij neemt dus al dadelijk Dinge-an-sich aan van zijn systeemvoorstellingen, zóó dat zijn gedachten de vertegenwoordigers zijn van hem onbewuste gedachten. Het eenige, wat zoo'n Dingbestrijder nu nog zeggen kan, is dit, dat hij er ook volstrekt niet zoo zeker van is, dat er tijdens zijn slaap en na zijn dood gedachten-

systemen bestaan, maar dat hij doet, alsof hij er zeker van was, omdat hij bij de „papier-, pen-, hand-, schrijfbeweging" enz. genoemde bewustzijnstoestanden zijn eigen gedachten helderder ziet worden, en omdat je bovendien toch nooit weten kunt, of er niet misschien bewustzijnssferen bestaan; „maar", moet hij er bijvoegen, „meen nu niet dat je me vangen kunt, door er op te wijzen, dat ik je dan toch antwoord en daardoor je existentie erken; deze schijnbare dialoog is waarschijnlijk niets dan mijn alleenspraak, waarbij argumenten voor de Bestaandheidsonderstelling zich aanmelden in mijn bewustzijn, gekleed in klankgewaarwordingen en tot „jij" verzakelijkte vereeniging van tast- en kleurwaarneemsels".

Dat moest hij er bijvoegen, maar dat doet hij niet. Ja, misschien dat hij in den hoogsten nood van het dispuut den belager tot illusie van zijn bewustzijn vervluchtigt, om hem daarna, als het gevaar is afgewend van zijn wereldbeschouwing, wel te rusten te wenschen; maar ik geloof niet, dat zoo iets dikwijls gebeurt: de overtuiging dat er menschen Bestaan, zit tè vast.

Nu hebben we gezien dat ik, om het recht te hebben, Pieter Jansen's en Jan Pietersen's gedachtenstelsels uiteen te houden, zal moeten onderstellen, dat mijn „Pieter Jansen's lichaam" genoemde bewustzijnsbepaaldheid een andere Bestaandheid verklapt, dan de bewustzijnstoestand, dien ik Jan Pietersen noem. Van menschelijke bewustzijnssferen weet ik bovendien alleen indirect, door bemiddeling nam. van klank-, kleur-, en tastgewaarwordingen (bijv. handdruk); Dinge-an-sich van die lichaams- en stemwaarnemingen zal ik dus moeten aannemen, om het van mij onafhankelijk bestaan van die vele gedachtenwerelden en gevoelsbundels te mogen aannemen, die in mijn bewustzijn afgespiegeld en daarbij tot meer of minder juiste reproducties, tot meer of minder adaequate vertegenwoordigers gekleurd en verwrongen worden. Dit punt is heel gewichtig en ik wil er dus nog eens met den meesten nadruk op wijzen, dat ik bij de verdeeling van mijn gedachten (die samengaan met klankgewaarwordingen en gezichtswaarnemingen, wier som ik noem: sprekende menschen), zoodat ik de eene gedachte voeg bij dìt, de andere bij dàt stelsel, geen ander richtsnoer heb, dan juist die waarnemingstoestanden. Mijn onderstelling, dat er van mijn bewustzijn onafhankelijke gedachtensferen bestaan, als correlaten van mijn systeemvoorstellingen, dwingt me tot de onderstelling dat er van-mijn bewustzijn-onafhankelijke correlaten bestaan van mijn stem- en lichaamsvoorstellingen; m. a. w. de hypothese van

Dinge-an-sich van mijn systeemvoorstellingen maakt de hypothese van Dinge-an-sich van mijn lichaamsvoorstellingen onafwijsbaar. Nu zal ik het waarneemsel: pas geboren kind ook beschouwen als bewustzijnsrepresentant van een Ding-an-sich; maar dan ook mijn tot hondelichaam verzelfstandigde groep van „kleur, klank, reuk" enz. genoemde bewustzijnsbepaaldheden; maar dan ook mijn waarnemingen: worm, amoebe, alge, roos, eik; maar dan ook eikenhouten tafel; maar dan alle bewustzijnstoestanden, die ik waarnemingen noem. Ce n'est que le premier pas, qui coûte. Kan ik het uithouden, de eenige gevangene te zijn, het eenige bewustzijn, de eenige groep van toestanden, de eenige droomwereld met afwisseling van nacht- en dagdroom, met weinig orde, met hoegenaamd geen samenhang, het eenige bewustzijnscellulair met spokenwereld en wereldspook; ben ik sterk genoeg om, **dat alles goed bedenkende en goed inziende, dat het realiteitsgeloof wel een psychisch feit is, maar geen enkelen waarborg insluit, iets meer te zijn dan waan,** toch niet door afgrijzen en ontzetting over liefde-looze eenzaamheid en door verbijstering over wervelende fantasma's te worden verlamd tot angstig kind — goed; dan kan ik me houden aan mijn onbetwijfelbare zekerheden, dan tracht ik phaenomenologisch den gang te reconstrueeren, die me tot mijn beter inzicht bracht, dan geniet ik den trots, lichtgaas van melkweg te laten wuiven, en mijn droomennacht te illumineeren met statigen Orion, en wolkentulle met gouden zonnebroche te spelden aan blauwe zij. Maar wanneer angst me jaagt tot de onderstelling, dat er meer gevangenen zijn; wanneer ik de verbazing daarover, dat ik dikwijls (bij wat ik naief „een gesprek" noem) denk, wat ik onjuist vind, doe verdwijnen door de hypothese, dat die gedachten me opgedwongen representanten zijn van gedachten, die onafhankelijk van hun al of niet vertegenwoordigd worden in mijn bewustzijnssfeer, blijven voortbestaan in andere bewustzijnssferen ook terwijl ik slaap, dan dien ik te erkennen, dat ik daarmee niet alleen een bepaald soort van Dinge-an-sich direct aanneem (Dinge-an-sich namelijk van mijn systeem- en karaktervoorstellingen) maar ook indirect Dinge-an-sich van al mijn waarneemsels; dat ik met andere woorden mijn verschijnselenwereld, dè verschijnselenwereld met hèt ik, beschouw als één verschijningenwereld, die, zelf bewustzijnsbepaaldheid, onafhankelijke Bestaandheden representeert.

Iedereen herinnert zich uit zijn jongensjaren, hoe lastig de eerste bewijzen zijn uit de stereometrie. „Als twee elkaar snijdende vlakken lood-

recht staan op een derde vlak, staat hun doorsnee loodrecht op dat derde vlak." Dat zie je, maar nu het bewijs. Daarmee is de grondvraag van kennistheorie te vergelijken, met dit verschil evenwel, dat er hier niets te bewijzen valt, maar alleen het springende punt moet worden aangetoond. Het me bepalen tot mijn onbetwijfelbare zekerheden, mijn gewaarwordings-, waarnemings-, begripsfeitelijkheden, leidt tot drie emoties: angst, verbazing, aesthetischen trots. Deze emoties kunnen natuurlijk niets „bewijzen," maar ze dwingen me, en wel in de eerste plaats de ontzetting, mijn vroegere meening, dat de „werkelijkheid" Bestaat onafhankelijk van mijn denken, gewijzigd vast te houden, zóó gewijzigd, dat ik met „werkelijkheid" niet meer bedoel de som van gezicht-, gehoor-, tast-, smaak- en reukwaarneemsels, maar de Dinge-an-sich, die door die bewustzijnsbepaaldheden vertegenwoordigd worden. Het is de alarmschelhypothese, die den tooverkring van het illusionisme breekt.

Zeker is het een groote winst, dat ik mijn verschijnselenwereld nu beschouwen kan als fragmentarische (zij het dan ook misschien op allerlei manieren gekleurde en verwrongen) afspiegeling van een Werkelijke Natuur; maar wie nu meent, dat de orde en de samenhang die ik daardoor bereik, het voornaamste is, heeft zich nooit verdiept in den angst van de eenzaamheid; wie diè kent, lacht om de verstandelijke verwondering. Alleen hij, die nooit de „werkelijke" menschen en dingen heeft doorzien, diep, diep doorzien als droomachtige weefsels van gewaarwordingen en begrippen en betrekkingen; die nooit de ijle onwerkelijkheid van schimmige schijnwereld heeft begrepen, die nooit heeft beleefd hoe zijn vriend, terwijl hij, naief uitgedrukt, „hem ziet zitten en zijn gedachten hoort zeggen," zich ontpopt als eigen zielstoestand en tot bewustzijnsbepaaldheid verdampt, alleen hij, die niet den angst van levenslange gevangenisschap in zijn spokende bewustzijnscel kent, kan door verbazing-alléén gedwongen worden tot de onderstelling van het Ding-an-sich; maar de redeneering verandert niet, waardoor ook hij tot de vertegenwoordigingshypothese komt.

Maar hoe nu de polemiek te verklaren tegen de onderstelling van het Ding-an-sich? Want het is toch duidelijk, dat ik geen keus heb dan òf illusionisme, òf Ding-an-sich, en dat hij, die polemiek voert, alleen dan niet belachelijk is, wanneer hij zijn schrijven en zijn spreken

beoordeelt als gelijkwaardig met de droomdaden van den eersten persoon van zijn droom.

Dit gebrek aan kritiek vindt zijn verklaring in een samenwerking van verschillende momenten.

Ten eerste: de overtuiging omtrent een van alle waarneming, van alle denken onafhankelijke Existentie zit zoo diep, de macht waarmee ik gedwongen word, dien rooden, kouden, harden, zuren appel te beschouwen als Bestaandheid, die ook dàn rood, koud, hard, zuur is, wanneer geen bewustzijn, als 't ware om hem heen spoelend, den zijnden appel tot gekenden appel maakt, de macht vooral, die me dwingt tot de overtuiging, dat er menschelijke bewustzijnssferen Bestaan, omdat ik immers hun verstandelijke en moreele uitingen ondervind, is zoo geweldig, dat ze, wanneer ze op het eene punt overwonnen is door beter inzicht, op een ander punt weer losbreekt. Met hoe meer succes dat beter inzicht zich hièr heeft weten te vestigen, met des te meer succes handhaaft zich dáár de naiveteit, zoodat iemand, die al de schijnbaar van zijn bewustzijn onafhankelijke, gekende dingen, inclusief zijn lichaam en „de gehoorde gedachten van anderen" gaat herleiden tot eigen bewustzijnsbepaaldheden, bij zijn poging nu en dan denkt aan den man, van wien een Geldersche sage gaat, dat hij een mand met vlooien moest inpakken.

Daar komt nu, ten tweede, bij, dat hij bij zijn beschouwingen termen gebruikt als: deze appel-an-sich, of: het Ding-an-sich van dezen appel, termen die opkwamen, toen dergelijke beschouwingen zich met moeite te voorschijn worstelden tegenover het kritiekloos realiteitsgeloof in de door het bewustzijn tot gekènde dingen gemaakte, onafhankelijke dingen, en die later vastgehouden werden met de taaiheid, waarmee oorspronkelijk bruikbare, wetenschappelijke termen vastgehouden worden, al deugen ze later na zuivering en verheldering van de gedachten niet meer, zoodra men ze letterlijk opvat. Deze termen: de appel-an-sich, het Ding-an-sich van den appel, dwingen bijna tot misverstand. De onhoudbaarheid van de gedachte, die uit die woorden is te halen en trouwens vroeger vaak genoeg er bij gedacht is — ook Kant is hierin niet zuiver — wordt heel licht door iemand, die de woorden nu gebruikt, beschouwd als argument ook tegen de gezuiverde, gecorrigeerde gedachte, temeer omdat die gezuiverde, gecorrigeerde gedachte het vrij lastig vast te houden inzicht veronderstelt in de bewustzijnsnatuur van àl het „waargenomene," ook

het eigen lichaam, en van àl het gedachte, zoodat ook de gedachten die ik „iemand hoor zeggen," net even goed mìjn gedachten zijn, als de klanken die ik daarbij hoor, mijn geluidsgewaarwordingen zijn, en als dat lichaam, die mond dien ik zie bewegen, mijn door de stof-gedachte tot voorwerpen verzakelijkte gezichtsgewaarwordingen zijn.

We hebben hier dus te doen met een kritisch proces, dat halverwege halt houdt, de ongerijmdheid, waartoe het door die halfheid komt, niet toeschrijft aan eigen gebrek aan consequentie, en nu, zich bovendien beroepend op verkeerde terminologie, een stelling bestrijdt, waarvan alleen de erkenning de bestrijding mogelijk maakt.

Ik zal trachten de overwegingen van een Dingbestrijder te reproduceeren; natuurlijk is het onmogelijk, dien gedachtengang zoo in te richten, dat iedereen zich erin terugvindt; alleen het gemeenschappelijke kan tot zijn recht komen, bij een psychologische reconstructie zoo goed als bij èlke wetenschappelijke beschouwing.

Om Hegeliaansche velleiteiten van te voren te onderdrukken, wil ik er nog eens op wijzen, dat ik de woorden: appel, vinger, rood, koud enz. kortheidshalve gebruik, om aan te duiden die ondenkbare en alleen zichtbare, proefbare, voelbare onnoembaarheden, die tot het materiaal hadden kunnen hooren voor de begrippen: appel, vinger, enz.; ik wijs de onnoembare apartheid en denk tegelijk het begrip. Wanneer ik dus in hetgeen volgt, spreek van: appel, rood, tafel, liggen, op, dan laat ik de vertaling in nauwkeurige omslachtigheid weg, terwille van de kortheid.

„Hier, op de tafel, ligt een roode, harde, koude, zure appel".

De zuurheid zie ik vrij gemakkelijk in als Beschaffenheit des Gemüths. Het lekkere van smaak en reuk is zoo innig vereenigd met de smaak- en reukgewaarwording, en diè blijkt dikwijls zoo verschillend voor verschillende menschen, dat ik wel wil erkennen dat die zuurheid een bewustzijnsbepaaldheid is.

Maar door te denken aan „Kant" en aan „andere menschen" neem ik aan, dat onafhankelijk van mijn denken Kantische gedachten bestaan hebben en bewustzijnssferen van anderen nòg bestaan. De her-

leiding van de zuurheid tot eigen toestand leidt dus tot bevestiging van de toch al vastzittende zekerheid, dat er menschen Bestaan. (Wat dit Bestaan is, of het = Denken is, of misschien nog wat anders, doet er op 't oogenblik niet toe).

De koudheid en de roodheid van den appel, dat gaat ook nog. Misschien denk ik daarbij aan de trillingstheorieën van de physica en zenuwphysiologie, die niets anders aan het licht brengen dan bewegingsverschijnselen, als onderstelde oorzaak of als begeleiding van de warmte- en kleurgewaarwordingen. Doè ik dat en beroep ik me op die theorieën, om me van de bewustzijnsnatuur van koud en rood te overtuigen, dan waarborgt het naief realiteitsgeloof in de van het bewustzijn onafhankelijke existentie van „deze dingen", nu het zich één positie ziet ontgaan, zich een versterking elders; want het beroep op die theorieën sluit de overtuiging in, dat die physici onafhankelijke Bestaandheden onderzoeken kùnnen. En beroep ik me nièt op die theorieën, en houd ik ze voor wel niet heelemaal onwaar, maar voor verkeerd gebruikte resultaten, die anders geinterpreteerd moeten worden, dan erken ik toch dat er, ook wanneer ik slaap, physici Bestaan (misschien = denken zonder meer, misschien nog wat erbij). De overwinning, die ik op het voorkritisch realiteitsgeloof behaal op het eene punt van de linie, koop ik voor een versterking van dat geloof op een ander punt.

De hardheid vat ik als gevoel van tegenstand bij het willen indringen van mijn vinger in dien ruimtebol. En hier springen verscheiden vlooien uit den bewustzijnsmand. Want die vinger, waarmee ik den tegenstand dan toch voel, schijnt nu een door het bewustzijn geconstateerde Bestaandheid: het is toch een feit, dat er ièts gestuit wordt in zijn beweging. Evenals dus mijn waargenomen vinger een waargenomen Bestaandheid schijnt door den ondervonden tegenstand, zoo moet er in dien ruimtebol ièts zijn, dat het subject is van het terugstooten; ik denk aan de mooie definitie van massa: krachtcapaciteit van de ruimte; die ruimtebol, die stoffelijk massief lijkt, is dus een systeem van onlichamelijke krachtsuitingen dáár. Ik zie in, dat de „stof" niets anders is dan de ondersteld drager van roodheid, zuurheid, hardheid, en dus door de bewustzijnsnatuur van roodheid, zuurheid, hardheid eveneens terugglijdt in het bewustzijn, als gedachte. „Hièr" is dus „ièts", dat ik met mijn „vinger" voel, en dat de physica

noemt „kracht" of „krachtsuiting". Wàt nu die „kracht" is, blijft me wel duister, maar ik houd me voorloopig aan de behaaglijke zekerheid, dat *hier iets is*, werkelijk en onafhankelijk van alle waarneming *is*, hièr, op deze plaats, die ik wijs met mijn vinger, zelf ook een systeem van onlichamelijkheden evenals mijn heele lichaam. Er komt bij, dat ik de menschen die ik daar zie zitten, hoor zeggen, dat ze hier op de plaats die ik wijs, ook een rooden appel zien. De van mijn bewustzijn onafhankelijke existentie van menschen schijnt door den gang van de kritiek, waarbij ik me immers voortdurend beriep op de resultaten van de natuurwetenschap, meer dan ooit gewaarborgd. Het onbedachtzaam geloof dat ik hier een appel zie, die, ook al waren er geen waarnemende menschen, rood en koud en zuur en hard en massief stoffelijk zou blijven, ben ik nu te boven, maar al de kracht van dat geloof heeft zich teruggetrokken in de zekerheid, dat dáár menschelijke bewustzijnssferen en ietsen zijn, en hièr een ander ièts is, waarin het waarnemend „ik".

Nu ben ik met mijn kritiek aan een beslissend punt.

Ten eerste: zijn die bewustzijnssferen dáár, en ben „ik", het waarnemend en denkend bewustzijn, hièr? Heeft het bewustzijn een plaats? Heeft het dan ook misschien lengte en breedte en hoogte? En maak ik van die gedachtenstelsels, die gevoelsbundels dáár geen ruimtelijkheden, juist doordat ik meen, dat ze dáár zijn? De stoffelijke, van het bewustzijn onafhankelijke realiteit van dezen rooden, harden, kouden, zuren appel moest ik opgeven; des te steviger greep ik me vast aan het hièr zijn van het „ik" en het ièts, en aan het dáár zijn van, door ièts gedragen, bewustzijnssferen. Maar een gedachte, een waarneming, een gevoel, een stemming is nu eenmaal een bewustzijnsbepaaldheid; veel van die bewustzijnsbepaaldheden zijn opgenomen in een systeem, dat ik noem: *de ruimte*; *links en rechts*, *boven en onder*, *hier en ginds* onderscheid ik ook aan mijn droomen en mijn nabeelden; maar ook al hebben die „waarnemingen"-genoemde bewustzijnstoestanden de bizonderheid van de ruimtelijkheid aan zich, zijn daarom de bewustzijnssferen, waarvàn ze bepaaldheden zijn, hièr of dáár? Is het zoogenaamde „ik", *dat waarneemt en denkt*, hièr? Of is niet veeleer het „hier" een verhouding binnen het „ik", d.w.z. is niet het „hier" een verhouding tusschen diè door de *stof*-gedachte tot schijnbaar massief voorwerp verzakelijkte Beschaffenheit des Gemüths, die „het eigen lichaam" heet, en de andere, eveneens tot voorwerpen verzakelijkte, bewustzijnsbepaaldheden? Bij het opgenomen worden van de kleurige, klankrijke

stoffelijke wereld in het bewustzijn, als bepaaldheid daarvan, trachtte ik de al of niet denkende „ietsen" „hier" en „daar" te redden, als Bestaandheden. Maar gesteld, dat een van mijn bewustzijn onafhankelijke Bestaandheid dáár, op die plaats, kòn zijn, dan zou het zeker geen *gedachtensysteem*, geen *gevoelsbundel* kunnen zijn, omdat gedachten en gevoelens nu eenmaal niet *ergens* zijn; dat ze *in* de ziel zijn of *in* het bewustzijn, is beeldspraak.

Terwijl ik dus bij het opgeslokt worden door het bewustzijn van wat ik de werkelijkheid noemde, die gevoels- en gedachtenbundels daar wil redden, verlies ik ze juist door de manier, waarop ik ze wil redden: hun dáár zijn.

Bovendien: kan iemand den rooden appel zien, dien ìk zie? Wanneer ik aanneem, dat er physici Bestaan en dat hun theorieën juist zijn, dan is dat iets, dat ik een rooden appel noem, niet rood, maar een bepaalde danspas van spookachtig atomenbal; dan is natuurlijk mijn roode appel niet dezelfde als hun roode appels; zooveel „ikken" als er zijn, zooveel roode appels zijn er. Maar wáár is dan dat ééne complex van trillende punten, onlichamelijke krachtcentra? Ik laat nu in het midden, wat met „krachtcentra" bedoeld wordt, en vraag alleen: wáár is dat iets? Op de plaats, waar míjn roode appel is, dus in míjn voorstellingsruimte? Maar waarom? Of hebben we allemaal dezelfde voorstellingsruimte? Maar hoe komt het dan, dat elk niet altijd alles ziet, wat iemand ziet? Dus: wanneer ik aanneem, dat er physici Bestaan en dat ze gelijk hebben met hun theorieën, dan is dat „iets" niet hièr; en evenals de gevoelsbundels, van wie ik houd, de gedachtenstelsels, die ik waardeer, in één woord: de bewustzijnssferen, wier uitingen ik ondervind, toch al niet dáár konden zijn, wilde ik ze niet tot ruimtelijkheden laten verbasteren, evenzoo kunnen nu de ietsen, die ik als lichamen zie, niet dáár zijn.

Dat alles sluit één inzicht in, dat het moeilijkst van alles te krijgen en vast te houden is: het inzicht in de hallucinatienatuur, het droomstofweefsel van het eigen lichaam, *mijn lichaam hier*. Goed bekeken, is „het eigen lichaam" al meegedacht in het „hier", en het „hier" in „het eigen lichaam"; in dit lichaam nu schijn „ik" te zijn. Dat omgekeerd dit lichaam in „mij" is, of juister gezegd: dat èn het „ik" èn het „eigen lichaam" in het bewustzijn, of zonder beeldspraak, bewustzijnsbepaaldheden zijn, is een zekerheid, die dáárom het laatst opduikt en telkens weer tracht weg te glijden, omdat daarmee alles schijnt te verzinken. „Hier" is de laatste vloo. Ik moet inzien,

dat dit „hier", waar de roode appel als waarneemsel ligt, geen ander „hier" is dan het „hier", waar de roode appel als nabeeld, als hallucinatie, als droomvrucht ligt. Dan zie ik in dat „hier" een verhouding is tusschen bewustzijnsbepaaldheden, en wel een verhouding met, als een term, diè Beschaffenheit, die „het eigen lichaam" heet. Dan zie ik in dat, àls er van het bewustzijn onafhankelijke Bestaandheden zijn, ze zeker niet in het bewustzijns-hier zijn. Ik zie nu eerst goed in, dat het Bestaan van de physici, op wier uitspraken ik me beriep, niet gegeven is, zooals roodheid, hardheid en andere bewustzijnstoestanden gegeven zijn, omdat de Bestaande physici niet dáár kunnen zijn.

Zoo moest ik doorgaan, om de kritiek, die ik begon, nu ook voort te zetten. Ga ik zoo door, dan heb ik de keus: òf zekerheid en droomillusionisme, òf de onderstelling, dat er (niet hièr!) Bestaandheden zijn, waarvan de „waarnemingen"-genoemde bewustzijnsbepaaldheden representanten zijn; misschien is er dan ook grond voor de hypothese, dat die Bestaandheden in een verhoudingssysteem zijn opgenomen, dat met het „ruimte"-geheeten verhoudingssysteem van mijn waarnemingen overeenstemt; voor de hypothese, verder, dat die verhoudingssystemen van de (aangenomen) vele waarnemingssferen èn onderling èn met het bewustzijnstranscendente verhoudingssysteem zóó overeenstemmen, dat een eventueel, al die bewustzijnssferen en de Bestaandheden (als dat kon) omspannend, bewustzijn de door de stof-gedachte tot „werkelijke" boomen verzakelijkte waarnemingsbepaaldheden op één plaats gelocaliseerd zou zien, samenvallend met de plaats van de Boom-bestaandheid, die als boomwaarneemsels, als Beschaffenheiten der Gemüther verklapt, verraden, gesignaleerd wordt. Misschien is er daarentegen grond voor de onderstelling, dat het verhoudingssysteem van de Bestaandheden nièt overeenstemt met mijn, met onze voorstellingsruimten. Dat zijn vragen van later zorg. Eén ding alleen moet ik goed doorhebben, dat ik, als ik de begonnen kritiek voortzet, geen keus heb dan òf zekerheid en droomillusionisme òf de hypothese, dat de waarnemingen Bestaandheden representeeren. En de kritiek moèt ik voortzetten: waarom ben ik er anders mee begonnen? Maar dat gaat me door een hard bot, omdat zelfs het harde bot in het bewustzijn wordt opgenomen als bepaaldheid daarvan, en het eventueele niet harde, niet witte „iets" niet hièr is. Laat de zon een gezichtsvoorstelling zijn, gelijkwaardig met de nachtzon van mijn droomen; dat is wel vreemd in 't begin, maar de

zon laat me toch après tout vrij koud. Maar dat mijn gezien en gevoeld lichaam een weefsel is van bewustzijnstoestanden en dat het correlate Bestaande „iets" niet hier is, maakt alles zoo spookachtig en druist zoo in tegen de naieve werkelijkheidsovertuiging, waarin ik ben opgegroeid, dat ik onwillekeurig en instinctief halt houd, voordat ik aan den daar ginds vermoeden afgrond ben gekomen, waarin alles, al het zoogenaamd werkelijke, van mijn bewustzijn onafhankelijke, zal verzinken. Ik zet de kritiek niet voort onder de macht van een waarschuwend voorgevoel, dat het mis gaat; ik voorzie, dat ik tot het vermoeden zal komen que toda la vida es sueño Y los sueños sueños son.

En nu komen de tot misverstand uitlokkende termen: deze appel-an-sich, het Ding-an-sich van dezen appel mijn tegenzin tegen het naderen tot den afgrond welwillend te hulp; ze rechtvaardigen door de onhoudbaarheid van de gedachte, die er uit te halen is, mijn verzet tegen de ook bij Kant voorkomende kennistheoretisch-realistische onderstellingen en tegen èlk kennistheoretisch realisme, te gemakkelijker, omdat ik door me te verzetten tegen Kant en andere philosofen aanneem, dat er van mijn bewustzijn onafhankelijke gedachtensystemen bestaan en bestaan hebben. Terwijl ik onkritisch in de onafhankelijke existentie van menschelijke bewustzijnssferen geloof, zonder me bewust te zijn onder welke voorwaarden ik die existentie aannemen mag (de voorwaarden nam. 1) dat mijn gedachten de representanten zijn van mij onbewuste gedachten en 2) dat mijn voorstellingen: die lichamen representanten zijn van Bestaandheden, die onafhankelijk zijn van hun door mijn waarneemsels gesignaleerd worden) bestrijd ik kritisch, wat ik naief aanneem, net alsof ik een voorbeeld wilde geven van de eenheid van tegendeelen.

De vraag: wat is deze roode, harde, koude, zure appel-an-sich is een dwaasheid, evenals de volkomen gelijkwaardige vraag: wat is buikpijn-an-sich en opgewektheid-an-sich? Het heeft geen zin, in of achter of onder die gewaarwordingen iets te zoeken, dat zich als pijn voordoet, maar op zich zelf wat anders is. Ik kan die pijn een bewustzijnsbepaaldheid of -toestand noemen, en op grond van verschillende onderstellingen in verschillende verbanden brengen, maar naar het an-sich van een bewustzijnsbepaaldheid vragen is malligheid. Ja, als ik eenmaal de onderstelling aanvaard heb, dat mijn voorstellingen: ingewanden, zenuwen, hersens bewustzijnsrepresentan-

ten zijn van Bestaandheden, dat mijn voorstelling: dokter Pietersen eveneens een onafhankelijke Bestaandheid vertegenwoordigt, en dat door de eerste Bestaandheden in de bewustzijnssfeer, die op de een of andere manier verbonden is met de tweede Bestaandheid, een ingewandswaarneming wordt opgewekt na de correlaten van opereerwaarnemingen, dàn kan ik vragen: wanneer dokter Pietersen me opensneed, tot wat voor bepaaldheden of toestanden zou dan zijn bewustzijn worden gebracht, als alarmsignalen van een stuk Bestaande Natuur? Maar dat is iets heel anders, dan vragen naar de pijn-an-sich.

Nu is de uitdrukking: het Ding-an-sich een generalisatie; met Ding wordt in 't algemeen bedoeld: het waargenomen voorwerp, dat natuurlijk hièr of dáár is, en de vraag naar het Ding-an-sich is de vraag, wat nu dit ding-hier of dat-ding-daar op zich zelf is en afgezien van zijn „door mij waargenomen worden", terwijl toch in dit-hier en in dat-daar wordt erkend, wat in an-sich wordt ontkend.

Maar nu komt er, als om het misverstand onvermijdelijk te maken, nog een genitief bij: het Ding-an-sich vàn dezen appel.

De latijnsche genitief, die aanduidt, dat dìt hoort tot het gebied van dàt of in betrekking staat tot dàt, zou veel veiliger zijn. Door den hollandschen of duitschen genitief wordt deze gedachte opgewekt: evenals ik spreek van de pitten, den steel, of van de kleur, den reuk, den smaak vàn den appel, net zoo spreek ik van het Ding-an-sich vàn den appel; evenals deze appel een roode kleur heeft, een ronden vorm, een zuren smaak, zoo heeft hij een Ding-an-sich in of achter zich zitten, dat de eigenlijke appel op zich zelf is en verborgen ligt achter zijn roodheid, hardheid, zuurheid. Wanneer ik dus den appel-an-sich wil vinden, dan moet ik weglaten alles, wat de appel voor mij is. Het hièr of dáár zijn van die onafhankelijke Bestaandheid, dat al in Ding-an-sich ligt, wordt in de woorden van dezen appel nog eens bizonder nadrukkelijk geaccentueerd.

De vraag: wat is het Ding-an-sich vàn dezen appel beteekent, (en mag alleen beteekenen): Wat is de Bestaandheid, die verraden wordt door de „deze roode, harde, zure appel" genoemde bewustzijnsbepaaldheid?

Maar de vraag beteekent niet: wat blijft er van dezen appel over, wanneer ik er al zijn eigenschappen van aftrek? Want als ik van dezen rooden, harden, kouden, zuren, ronden, zwaren appel alle eigenschappen weglaat, houd ik niets over, evenals ik, wanneer ik van buikpijn het gevoel van onlust, de waarneming van het snijdende, de localiseering-dáár weglaat, niets overhoud. Als ik de Som van de Bestaandheden „de Werkelijkheid" noem, in de veronderstelling dat het begrip: som een Bestaand correlaat heeft, dan kan ik vragen: van welk Werkelijkheidsbestanddeel is buikpijn een alarmschel, welk Werkelijkheidsbestanddeel wordt door de bewustzijnsbepaaldheid „buikpijn" symbolisch vertegenwoordigd? Maar vragen naar datgene, wat overblijft nà aftrek van alles, waaruit het bestaat, is dwaasheid.

Deze dwaasheid nu dichten de bestrijders van de Ding-an-sich-hypothese aan de Ding-an sich-hypothese toe; ze urgeeren de woorden, die niet gelukkig gekozen zijn, ook al zijn ze heel goed bruikbaar, zoodra men Ding niet opvat als object of voorwerp-dáár, dus niet als bewustzijnsobject of waarneemsel, maar als Bestaandheid, zoodat de bijvoeging an-sich nòg eens duidelijk maakt, dat die Bestaandheid onafhankelijk is van zijn al of niet verklapt worden door de onnoembare bewustzijnsbepaaldheid, die tot het materiaal hoort voor het begrip: de roode, koude, harde, zure appel. Wanneer men na Ding een pauze laat en daarna zegt: an-sich, dan wordt de onhoudbare opvatting bijna onvermijdelijk; maar wanneer Dingansich als één woord wordt beschouwd, zoo dat an sich een adjectivische bepaling wordt met de beteekenis: onafhankelijk van het bewustzijn, dan krijgt Ding daardoor van zelf de beteekenis van Bestaandheid, waartoe het woord zich toch al goed leent.

Om het vreemd verschijnsel te verklaren, dat menschen die geen Bestaandheden aannemen, boeken schrijven en in vergaderingen optreden, om door middel van beschreven papier en gesproken woorden veranderingen te weeg te brengen in Bestaande bewustzijnssferen, heb ik gewezen ten eerste op de moeilijk vast te houden consequentie van de idealistische grondgedachte: wat ik waarneem of denk, is mijn voorstelling, mijn gedachte, deze consequentie: „hier" is bewustzijns-hier, „hier" zijn geen Bestaande, van mijn bewustzijn onafhankelijke menschen. Onwillekeurig handhaaft zich of sluipt terug de overtuiging, die ik zoolang gehad heb, dat „die" menschelijke gedachtensystemen en gevoelsbundels dan toch Bestaan. In zoover interesseert het me weinig, als ik de Natuurbestaandheden moet opgeven; ik houd toch, wat het voornaamste voor me is. Een vage angst voor den afgrond van het illusionisme,

dien ik in de verte zie gapen en waarover heen alleen de sprong me kan redden van de onderstelling, dat mijn „waarnemingen"-genoemde bewustzijnsbepaaldheden signalen zijn van Onafhankelijke Bestaanddeelen, een onderstelling waarmee ik de zekerheid van een wereldbeschouwing voor goed laat varen, om te moeten berusten in hypothesen, die angst, opflikkerend op de oogenblikken, dat ik werkelijk ernst maak met het idealistisch beginsel en de ontzetting van het bewustzijnscellulair met zijn ordeloos wervelende spookgestalten over me komt, maakt het wenschelijk, niet al te ver te gaan met mijn kritiek. Het heftig verzet van een survival van mijn voorkritisch realiteitsgeloof wordt versterkt door het afgrijzen, waartoe angst voor eenzaamheid en verbijstering over spokende onbegrijpelijkheid me jaagt. En ik wil terug, uit schimmige wereldfantasmagorie terug naar gezellig menschenland; en ik beroep me op de dwaasheid van dèzen appel-an-sich, het Ding-an-sich vàn dezen appel.

Als derde moment komt er nu nog bij, het verwarren van Bestaandheid met Substantie, Ding-an-sich met Wezen. Ik beschouw dien rooden, harden, kouden appel als verschijning en vraag: wat is nu het wezen van dien appel?

Ding-an-sich en Wezen worden telkens synoniem gebruikt. De blijdschap over het inzicht, dat zuurheid, roodheid bewustzijnstoestanden zijn, verklaart de overhaasting van de vraag naar het Wezen, net alsof ik voor zulke kritische prestaties wel beloond mag worden door nu ook eens wat van het Wezen van „de wereld" te weten te komen. Maar het is duidelijk, dat ik nu in den knoei kom. Want één van beide: òf ik hou vast aan de zekerheid, dat die appel mijn bewustzijnspaaldheid is: dan is het Wezen van dien appel mijn bewustzijn, waarvan de eenheid in veelheid van meestal met begrippen samengaande waarneembaarheden uiteenvalt, om zich in al zijn bepaaldheden terug te vinden. Maar omdat die bepaaldheden ontstaan en vergaan en nooit Zijn, het bewustzijn daarentegen het blijvende is; omdat aan den anderen kant die voorbijgaande waarneembaarheden, de voorwerpen, de bestendigheid van de verandering aan zich hebben, en het bewustzijn als bewustwording, dus het zelfbewustzijn als zelfbewustwording de verandering in de bestendigheid vertoont, rijst de vraag, wat dan nu in de blijvende verandering en in het veranderend blijven het gemeenschappelijke Wezen is. Die blijvende verandering is de Natuur; dat veranderend blijvende is het Zelf. Het Wezen van het blijvend veranderende moet rusteloosheid, het Wezen van het in alle verandering blijvende moet identiteit zijn. Omdat nu in de ontstaande en verdwijnende, „voorwerpen"-genoemde bewustzijnsbepaaldheden het begrip zich handhaaft en alle begrippen in het denkend zelfbewustzijn samenhangen, is het Wezen van de Wereld (als samenvatting van Natuur en Geest) het door inwendige drijfkracht voortgestuwde Begrip. Want die drijfkracht kan nu niet meer iets niet-begripachtigs zijn; datgene, wat het begrip over elke phase heen voorjaagt naar de volgende, moet in het begrip zelf liggen als tegenspraak, Widerspruch, die via de onhoudbaarheid zoowel van het eene, als van het onmiddellijk eraan vastzittende negatieve andere, tot bepalingrijkere, concretere phase voert. Gesteld nu, het gelukt me door een phaenomenologische beschouwing van mijn bewustzijn en zijn objecten, waarbij tegelijk met de verandering van het standpunt, van waar de objecten worden beschouwd, de objecten zelf veranderen, en omgekeerd door het blijkbaar ànders zijn van het voor waar gehoudene, dan vóór de poging tot fixeeren scheen, het bewustzijn gedwongen wordt, door een ander glaasje te kijken, om zijn objecten niet te kort te doen; gesteld, het gelukt me, langs klimmende lijn van perspectief-veranderende en uitzicht-verrijkende halten het uitgangspunt te bereiken, van waar ik de bestijging begin van de Waarheid, langs dialectisch zigzag op te klauteren tot de spits, en Zelf trotsch en deemoedig het punt te zijn, waar ernstige Eeuwigheid uiteenvloeit tot kleurige, zingende vergankelijkheid, Zelf het eigengeweven diamanten web te zijn, dat de bontvlinderende wereld vangt, de evoluut, bij wier logische Zelfafwikkeling de wetmatigheid van Natuur en Geest als gestadig verloopende evolvent te voorschijn rolt, dan blijft al de heerlijkheid van den zich verwerkelijkenden Logos tot mijn denken beperkt; de ring van het solipsisme knelt alles bijeen tot mijn bewustzijnsobject en het is in mijn denken van de categorien, dat Ik-God zich in zijn waarheid kent.

Of ik houd niet vast aan de zekerheid, dat het waarnemingsobject met stof en eigenschappen mijn bewustzijnsbepaaldheid is: dan laat ik dus mijn waarneemsel voortduren nà de waarneming, mijn begrip nà mijn denken, wat even onnoozel is, als te meenen dat ik buikpijn heb, wanneer ik geen buikpijn heb. Want of mijn bewustzijnsbepaaldheid buikpijn of roodheid of zuurheid of de stof-gedachte of welk ander begrip of begripsveeleenigheid is, doet er niets toe; mèt mijn bewustzijn verdwijnen zijn bepaaldheden.

Wanneer ik dus Ding-an-sich en Wezen verwar, kom ik òf

(bij consequentie) tot solipsisme òf tot dwaasheid. Over de zoogenaamde dwaasheid van het solipsisme spreek ik straks.

Met het misverstand betreffende het Ding-an-sich hangen de verschillende opvattingen samen betreffende „de werkelijkheid" en „de waarheid".

„Die roode, harde, koude, zure appel is een werkelijkheid, want hij Bestaat, en het Bestaande is het werkelijke." Zoo spreekt het voorkritisch realiteitsgeloof in de onafhankelijk van het bewustzijn existeerende, harde, massieve dingen.

De kritiek schilt eerst de „eigenschappen" eraf, als zoogenaamd „sinnliche" Beschaffenheiten des Gemüths, en daarna slokt het bewustzijn de appel-„stof" op, als gedachte. Die appel blijft nu wel een werkelijkheid, een empirische realiteit, zooals het genoemd is, maar van dezelfde soort als moeheid, hallucinatie, droom; hij heeft en houdt of blijft de werkelijkheid, die èlke bewustzijnsbepaaldheid heeft of is, en de pogingen, om de empirische realiteit op te blazen tot iets meer dan bewustzijnsrealiteit, veroordeelen zich zelf al van te voren. Bewustzijnsrealiteit nu is idealiteit. Wanneer ik derhalve de onderstelling van het, door mijn „waarnemingen" gesignaleerde, verklapte, verraden Bestaande, m. a. w. van het Ding-an-sich afwijs, moet ik zeggen: de werkelijkheid is idealiteit. Maar omdat ik in mijn bewustzijnsbepaaldheden als zoodanig, en afgezien van hun gedeeltelijke verzelfstandiging tot voorwerpen of dingen, verschil opmerk tusschen waarnemingsvoorstellingen en begrippen; omdat ik verder in de wèl tot voorwerpen verzakelijkte Beschaffenheiten des Gemüths (de Natuur) een standvastigheid in den terugkeer van bepaalde verschijnselen zie, die ik uitdruk in Wetten; en omdat ik, ten laatste, uit mijn voorkritisch verleden een opvatting van „werkelijkheid" heb meegenomen, die heelemaal niet strookt met de vluchtige empirische realiteit, ga ik in (niet buiten!) de vergankelijke, empirische, natuurwerkelijkheid een andere, eigenlijke of ware werkelijkheid zoeken, die „natuur"lijk alleen te vinden is in het begripsmatig algemeene van de (in Wetten uitgedrukte) constantie. De zich tot begrippen verbizonderende veeleenigheid van het bewustzijn aan den eenen kant, de zich in alle vluchtigheid van voorbijgaande verschijnselen handhavende, rustige, veeleenige wettenwereld aan den anderen kant, ze zijn de twee polen van den wereldmagneet. Wanneer ik dus waarheid definieer als: overeenstemming tusschen denken en werkelijkheid, dan is, volgens deze opvatting, die overeenstemming (negatieve) identiteit.

Wanneer ik daarentegen tot de onderstelling word gejaagd, dat de waarde van mijn waarnemingen in de eerste plaats is, dat ze Bestaandheden verklappen, dan zal ik met Werkelijkheid die Bestaandheden bedoelen; waarheid in den zin van identiteit van denken en Werkelijkheid is nu onmogelijk: alleen een meer of minder enge correlatie kan er zijn, zoodat het zich zuiverend wereldbeeld, de zich verhelderende wereldgedachte in het menschelijk bewustzijn, langs een hyperbool voortglijdt zonder de asymptoot te bereiken, en een symbolische afspiegeling is van het Werkelijkheidsverloop.

V.

Ik zal nu enkele plaatsen aanhalen ter illustratie van het misverstand, dat ik bedoel.

Dr. van den Bergh van Eysinga bespreekt in zijn Wijsgeerige Bladen II, zich voorloopig stellend op het standpunt van de mechanistischgezinde natuurkunde (pag. 71) de zenuwphysiologische theorieën van het zien, volgens welke.... „ten slotte, naar aanleiding van door het boek weerkaatste lichtstralen, het brein in zijn moleculaire schikking eenigszins veranderd wordt. Op een geheel onbekende wijze ontstaat nu, krachtens deze en dergelijke invloeden, het gezichtsbeeld van een boek met lederen rug en kartonnen omslag, dat ik bij mij vind liggen op mijn tafel. — Nu is er in het minst geen gelijkenis tusschen dat wat den geest wordt aangeboden: een veranderde staat van het brein, en het gezichtsbeeld van een tafel en een boek. Er heeft een overgang plaats van hersenbeweging tot iets geheel ongelijksoortigs. Deze overgang is reeds opgetreden met het eerste element van het psychische, dat zich vertoont, met de gewaarwording; rood, wit, week, hard is iets gansch anders dan trilling van de breinmolekels. Terwijl het geestelijk leven met deze omschepping aanvangt, gaat de geest — gebruiken wij voorloopig kortheidshalve dit woord — met de nieuwe elementen aan het werk. Hij begint allereerst met ze tegenover zich te

stellen, hij aanschouwt den inhoud der gewaarwording;...." De door middel van herinnering ontstane voorstellingen worden bewust of onbewust ontleed of verbonden, en de uitkomst daarvan is o.a. „het vaststellen van zekere algemeene regelen, die in zijn wereld gelden, en aan het bezit van deze regelen hecht hij groote waarde: daarin bestaat zijn ervaring, die dus door hem zelven is bereid. Houden wij dit laatste goed in het oog. Naar aanleiding van breinveranderingen [1]) stelt de geest iets anders, formeert zich zijn wereld, zijn wereld....

Uit dit alles blijkt nu duidelijk dat het idealisme recht heeft, hetwelk leert: de wereld is gewrocht des geestes. En tevens is het duidelijk dat wij nog een schrede verder moeten gaan. Ook de hersenen, ook de zenuwen behooren tot de wereld. Ook het beeld dat wij van hen bezitten is door onszelven gesteld naar aanleiding van iets anders dat zich tegenover ons doet gelden, ons prikkelt, tot geestelijke werkzaamheid.

Naar aanleiding van iets anders, zoo zeiden wij. Doch dit andere dat wij als grond der gewaarwordingen, als op ons werkende macht denken, is eigenlijk ook al weer gewrocht van den geest. Het is het ding na aftrek van al zijn eigenschappen: rood, glanzig, vierkant, zwaar, ruimtelijk enz. is het slechts voor ons. Het ding op zich zelf — sedert de wijsbegeerte van Kant beroemd geworden — is een abstractie, is niets dan het zijn zonder meer, is de ledige huls waaruit wij allen inhoud hebben weggedacht. Als zoodanig is het eerst recht ons maaksel, en zij, die er zich over afpijnigen wat het ding op zich zelf wel mag wezen, moesten begrijpen dat er niets klaarder is dan dit, en dat het minstens zonderling is er zich over te verbazen, wanneer men geen inhoud vindt, nadat men dien opzettelijk vernietigd of verwijderd heeft.

Zoo komen wij er toe te zeggen: de geest is het volstrekte, is de wereldschepper. Maar nu zou men ons en zich zelven misverstaan, wanneer men bij dien geest dacht aan den individueelen, zijn eigen persoonlijk ik. Dit doen de solipsisten — om dit barbaarsche woord te gebruiken bij gebrek aan een beter; even barbaarsch als de naam is de zaak zelve, en onder wezenlijke philosofen is van een dergelijke zienswijze ook nooit sprake geweest. Immers het individu is zelf in ruimte en tijd, maakt deel uit van de wereld, is dus zelf gewrocht,

---

[1]) Het komt me voor, dat brein een òf deprecieerend òf althans spottend synoniem van geest is en niet kan worden gebruikt voor hersens.

het ik is, wat men noemt, synthese en dus mede schepping. Neen, dat wat alle werkelijkheid uit zijn schoot te voorschijn brengt, is voorpersoonlijk, het is dan ook het best aan te duiden met een onzijdig woord, en in stede van de namen: ik, geest, die licht verwarring veroorzaken, gebruiken wij liever den term: het denken (pag. 73 en 74).

Van den Bergh van Eysinga geeft dit overzicht, omdat de natuurwetenschap van onzen tijd nu eenmaal grooter vertrouwen geniet bij de menschen, dan de redeneeringen van vroeger; tot de door lateren gezuiverde uitkomst van Kant's philosofie, dat „het eenige waarvan we zeker weten, is de gedachte, het denken" (pag. 69) komt de natuurwetenschappelijke beschouwing ook. Tout chemin mène à Rome. Thebe had honderd poorten en door evenveel toegangen komt men het domein der wijsheid binnen.

De wijsheid: zoo heet sinds een paar jaar het Hegelsch idealisme.

Ik wil er den schrijver geen verwijt van maken, dat hij de opvattingen van „de wetenschap" wel wat heel sommair bespreekt; al was er voor een gedetailleerde behandeling geen plaats, dan bestond er toch alle aanleiding om bij dien „overgang van hersenbeweging tot iets geheel ongelijksoortigs", bij die „omschepping", de hylozoistisch-dynamische atoomtheorie te vermelden, waardoor op dien overgang een zoo heel ander licht valt, dat het kwestieus is of men nog van „omschepping" mag spreken; het begrip „natuurwetenschap" is toch veel wijder, dan hier wordt voorgesteld, en het komt me voor dat haar theorieën hier geen recht wordt gedaan. Maar dat is bijzaak. Ik wil het alleen hebben over de gevolgtrekkingen, en heb daarom deze plaats geciteerd, omdat we hier zonder Bolland's kameelen en Gabler's lintwormen eenvoudig gezegd vinden, waar het op neer komt.

Het idealisme blijkt gelijk te hebben, als het leert: de wereld is gewrocht des geestes. (De genitivus theologicus op s, waarvoor Bolland een besliste passie heeft, krijgt sinds eenigen tijd een schemering van hoop, dat zijn broos leven van teringlijder in het laatste stadium nog een beetje gerekt wordt. Alles door de wonderdadige werking van Hegelbloem, voor het eerst in ons land geïmporteerd). En dit blijkt daaruit, dat de geest naar aanleiding van hersenveranderingen iets anders stelt en zich zijn wereld formeert.

Maar nu is de vraag: wat wordt bedoeld met „de wereld"?

Te meer, omdat van den Bergh het noodig vindt er bij te voegen, dat we nu nog een stap verder moeten gaan en inzien, dat zenuwen en hersens even goed tot „de wereld" behooren, en de beelden, die we daarvan hebben, ook door ons zijn gesteld naar aanleiding van iets, dat zich tegenover ons doet gelden en ons tot die geestelijke werkzaamheid prikkelt, iets, dat wíj als oorzaak van de gewaarwordingen dènken en dus ook al weer product van den geest is, het ding nam. na aftrek van al zijn eigenschappen.

Waarom moeten we nog een stap verder gaan? Blijkbaar omdat in den zin: de wereld is gewrocht des geestes de woorden: de wereld nog niet beteekenen wat ze beteekenen zullen. Er mankeert nog wat aan de wereld in de eindwaarde van het woord, en wel: de zenuwen en hersens. Díé zijn in den tweeden regel v. b. pag. 73 nog zoogenaamde dingen, waarmee de natuurwetenschap experimenteeren kan, en nog geen voorstellingen; dat wòrden ze eerst in den vijfden regel.

Dit is symptomatisch van groot gewicht. De zuivere redeneering moest zóó zijn: Daar ligt een roode, harde, zure, zware appel. Zie ik de aethertrillingen aan het appeloppervlak dáár, op een meter afstand van me? Neen: daar kan ik, zoo te zeggen, niet bij; hoogstens zie ik de trillingen voor mijn oog. Maar dringen die onveranderd in mijn lichaam door? Evenmin; afgezien zoowel van de storingen, die ze ondergaan bij het tot convergentie gebracht worden door een in verschillende opzichten niet zuivere lens, als van verdere intensiteitsvermindering, zal èn trillingstempo èn trillingsvorm veranderen, zoodra het niet doorschijnend netvlies de golven opvangt: we krijgen nu chemische trillingen. Misschien worden die ook nog gewijzigd door invloed van de zenuwcellen, die de neurokym doorloopt. Zoo goed als zeker is het, dat door het stereometrische verdeeld-zijn in de hersens van de op het netvlies planimetrisch gegroepeerde trillingen de ruimtelijke orde heelemaal gewijzigd is. Wat zou ik dus waarnemen, als ik iets „werkelijks," iets van het bewustzijn onafhankelijks kòn waarnemen? De werveling van hersencelmoleculen. Zie ik die? Neen; ik zie rustig blauw, niets van spookachtig atomengetril. Wat is dus de inhoud van het bewustzijn? (Wanneer ik datgene, wat rood, pijn, moeheid, opgewektheid gemeen hebben, bewustzijnsvorm, en dat, wat ze onderscheid, bewustzijnsinhoud noem, doe ik dit met de heldere zekerheid, dat het alleen wetenschappelijke abstracties zijn en dat die vorm zoomin bestaat zonder inhoud, als de inhoud zonder vorm.) Wat dringt dus door tot het bewustzijn? Wat wordt bewustzijnsinhoud? Als het niet

een van het bewustzijn onafhankelijke Bestaandheid, niet iets „werkelijks" en toch niet niets is, dan kan het alleen een bewustzijnsbepaaldheid of ·toestand, Beschaffenheit des Gemüths, zijn.

Maar hiermee vervalt de heele zenuwphysiologische kritiek. Want nu zijn hersens en zenuwen, de laatste stations die we passeerden, natuurlijk het eerst aan de beurt, als bewustzijnsbepaaldheden te worden erkend. Van een „werkelijkheid", die het bewustzijn meende te kunnen constateeren, mag ik nu niet meer spreken als van iets, dat onafhankelijk van dit bewustzijn Bestaat. Het bewustzijn scheen een stolp die, over de Bestaande dingen gezet, hun onafhankelijk zijn tot een tijdelijk gekend zijn maakt, een soort van fijnmazig web, waarlangs de ik-spin de gevangen Dingen benaderen kan; mijn oogen schenen uitgangen van onzichtbare spokenvingers, waarmee ik door de ruimte, door den leegen vergaarbak, door das allgegenwärtige Nichts, woraus kein Ding verschwinden kann ohne aufzuhören Etwas zu sein, door dat zijnde niets heen, de Bestaandheden in de verte kan betasten. Evenals Skulla van uit haar rotsgrot mét vèrreikende armen vischte naar wat de dreunende zee voedt, zoo greep, scheen het, Ik van uit veilig schedelhol met aetherische polyparmen alles, wat vliegt en kruipt.

Maar nu ik weet, dat dit illusie is en dat het bewustzijn over niets beschikt en niets kent dan zijn bepaaldheden of toestanden, nu vervalt de zenuwphysiologie als wetenschap van Bestaandheden, en niet alleen de physiologie met haar hersens en zenuwen, maar ook — en dat vergeet van den Bergh van Eysinga — de physiologen. Het is onbegrijpelijk, dat die toch zoo onmiddellijk voor de hand liggende consequentie meestal òf genegeerd òf met een hoog dédain afgewezen wordt.

Dè geest? Wat weet ik van dèn geest? Ik was begonnen met de overtuiging, dat ik de van mijn bewustzijn onafhankelijke Bestaandheden dáár waarnam; tot die Bestaandheden hooren ook de lichamen van physici en physiologen, wier theorieën ik gebruikte. Als ik niet geloofde, dat er physici en physiologen Bestaan ook dan, wanneer ik slaap, zou ik me wel wachten met theorieën te werken, die zonder die overtuiging even goed mijn waardeloos droomgekolder kunnen zijn. Met hulp van die theorieën maak ik me nu duidelijk, dat de schijnbaar op zich zelf bestaande en alleen geconstateerde Dingen (lichamen, bewegende lucht) mijn bewustzijnsbepaaldheden zijn. Maar dan heb ik ook niet meer het recht, om te spreken over de theorieën **van physici en physiologen**, die nu immers even goed als die appel-dáár tot mijn Beschaffenheiten des Gemüths verdampt zijn. Die voorstellingen, die

ik vroeger „werkelijke physiologen" noemde, kunnen nu, evenals mijn Kant-voorstelling, niets anders meer zijn dan de wonderlijke begeleiding van in hun herkomst wonderlijke gedachten, tenzij ik ze beschouw als voorstellingen met de representatieve waarde van een signaal.

Het zou verkeerd zijn te zeggen: ik maak me nu niet druk meer met dat gedoe over „werkelijkheid"; want ik sta weer op hetzelfde punt van zoo even: het resultaat van zenuw- en hersenphysiologische overweging, dat nam. niets van een eventueele, onafhankelijke werkelijkheid in mijn bewustzijn doordringt, dat het bewustzijn niets bevat dan zijn van zelf geestelijken inhoud, en dat ik niets ken dan mijn toestanden — dat resultaat richt zich tegen de existentie van de menschen, wier zoogenaamde onderzoekingsuitkomsten me aan dat inzicht hielpen; dus richt het zich tegen de theorieën, die nu ook wel dwaze invallen van mezelf kunnen zijn; dus richt het zich tegen de gevolgtrekking, dàt ik geen onafhankelijke Bestaandheden waarneem; het is dus best mogelijk, dat ik wel degelijk Bestaandheden waarneem; ik heb alleen in een niet onaardig theoretisch cirkeltje rondgedraaid en ben precies daar, waar ik was; Wieder auf den Füssen steh' ich fest.

Zoo te spreken, zou verkeerd zijn. Un homme averti en vaut deux. Ik ben gewaarschuwd en op een idee gebracht, dat ik al veel eerder had dienen te hebben. De paedagogische waarde van de doorgemaakte redeneering is heel groot; ze bestaat daarin, dat dit feit: het geziene, gehoorde, gevoelde, gerokene, geproefde, gedachte is bewustzijnsaangelegenheid me duidelijk is geworden. De philosofische bezinning is gewekt, al is niet bewèzen, wat langs dien weg bewijsbaar scheen. Ik heb in een cirkel rondgedraaid, maar het nut is, dat ik gehard ben tegen duizeligheid. Ik verlang nu niet eens meer een bewijs voor wat me eigenlijk altijd helder had behooren te zijn. De argumentatie, de opeenvolging van redeneerschakels, vervalt, maar overblijft als nawerking een inzicht, waarvoor de redeneering niet meer als bewijs, maar wel als psychologische voorwaarde de grootste beteekenis heeft, dìt inzicht: hoe kon ik, wel beschouwd, één oogenblik gelooven, dat het bewustzijn het van zich onafhankelijke zou kùnnen constateeren? het feit, dat ik „iets zie of hoor", bewijst dat het bestaat àls waarneemsel; de meening, dat het ook als niet-waarneemsel bestaat, is een feit; maar dat die meening juist is, is geen feit. Het bewustzijn kan niet zich zelf verlaten en een onderzoekingsreis ondernemen, om te ontdekken of er „iets" is. Hoe weet ik, dat mijn overtuiging omtrent een van de waarneming onafhankelijke existentie gerechtvaardigder is dan mijn overtuiging van

nacht, dat die menschen en die gebeurtenissen werkelijkheid waren, die ik nu droomen noem?

Het nut van de zenuwphysiologische kritiek zit dus niet daarin, dat ze de idealiteit van „de wereld" bewijst; want terwijl ze op de laatste sport klimt, zakt de heele ladder in elkaar; maar daarin, dat ze plotseling een vergezicht opent, de herinnering waaraan den klimmer vasthoudt, ook al is hij weer teruggegleden. Het is meer een slimme manier om iemand, die zoo vast gegroeid is in het naief realiteitsgeloof, dat hij door geen redeneering los te wrikken is, gedurende één oogenblik als in bliksemlicht een feitelijkheid te laten inzien, waarvoor geen bewijs noodig is, omdat het van zelf spreekt. Wat niet wegneemt, dat er eerst verschillende voorwaarden moesten zijn vervuld, voordat het inzicht opdook.

Hoe ontsnapt nu van den Bergh van Eysinga aan het droomillusionisme, dat als onmiddellijke consequentie zich aansluit aan het inzicht in de bewustzijnsnatuur van „de wereld"? Alleen daardoor, dat hij de vervluchtiging van de schijnbaar-onafhankelijke wereldmassiviteit tot bewustzijnsbepaaldheid niet op eens laat plaats hebben, maar bij stukjes en beetjes. In dien tusschentijd hebben „de menschen" gelegenheid te ontsnappen naar Nergenshuizen. Het is toch duidelijk, dat ik de existentie van gedachtenstelsels, gevoelsbundels, karakters heb opgemaakt uit gezichts- en gehoorswaarnemingen, die ik beschouwde als mij bekend wordende Bestaandheden; zijn dat bewustzijnstoestanden, zooals droomen ook zijn, wat blijft er dan over van de menschheid? Het helpt niets, te zeggen dat „ik" een „jij" onderstelt, zooals wel gezegd wordt. Dit helpt niets, omdat het een woordspeling is. Ten eerste moet het toonlooze „ik" onderscheiden worden van „ìk" met nadruk. Wanneer het toonlooze „ik" een „jij" vooronderstelt, dan komt het daar vandaan, dat ik de moeite van het spreken-zelf niet neem, of ik moet meenen er iets door te zullen winnen; voorzoover nu dat voordeel zal uitgaan van — ondersteldе — menschen, is alleen in het spreken, niet in het spreken met „ik", de meening opgesloten, dat er menschen Bestaan. Maar al was het anders, dan zou de i k-gedachte toch nooit iets meer bewijzen, dan de **overtuiging**, dat er een „jij" Bestaat, in den zin van een, ook wanneer ik slaap, voortexisteerend (misschien = voortdenkend) ik-achtig of ikhoudend bewustzijn. Het is altijd dezelfde kritieklooze naiveteit, die zich wil handhaven op het eene punt, nadat ze op een ander punt is overwonnen. De i k-voorstelling of i k-gedachte zit vast aan de n i e t-i k- of (gespecialiseerd) j i j-gedachte; als we dus oppassen voor een woordspeling met v o o r o n d e r s t e l l e n,

dan mogen we niets anders zeggen, dan dat de **overtuiging** omtrent een jij-Bestaan bestaat als onbetwijfelbaar feit, en dat de jij-voorstelling of jij-gedachte vast zit aan de ik voorstelling En wat zou dat? Ik heb zooveel overtuigingen gehad, die verdwenen zijn; en dat de overtuiging omtrent een jij Bestaan nog niet verdwenen is, kan nòch bewijzen, dat ze niet verdwijnen zal, nòch dat ze waar is, d. w. z. vertegenwoordigingswaarde heeft.

Van den Bergh van Eysinga zegt: „Uit dit alles blijkt nu duidelijk, dat het idealisme recht heeft, hetwelk leert: de wereld is gewrocht des geestes. En tevens is het duidelijk dat wij nog een schrede verder moeten gaan. Ook de hersenen, ook de zenuwen behooren tot de wereld." Ik noemde hèt symptomatisch van groot gewicht, dat we nog een stap verder moeten gaan. Die uitdrukking bewijst, dat de schrijver het noodig vindt, zich de bewustzijnsnatuur van „de wereld" apart te laten zien aan de verschillende wereldbestanddeelen. Blijkbaar wordt met „de wereld" bedoeld: de zon en de sterren en de bergen en de boomen enz.; de menschen nog niet erbij, want dan hoefden de hersens niet apart genoemd te worden. Daaruit, dat in den tweeden regel de menschen nog niet opgenomen zijn in „de wereld", dat is: in de wereldvoorstelling, is het te verklaren, dat de schrijver in den derden regel zegt dat **wij** nog een stap verder moeten gaan. Wij? Die menschvoorstellingen, die bewustzijnsbepaaldheden, die toestanden, Beschaffenheiten meines Gemüths, moeten diè een stap verder gaan? Of de ook tijdens mijn slaap Bestaande gedachtenstelsels? En met welk recht neem ik die aan, nu ik de klanken en de mondbewegingen, waaruit ik ze opmaak, doorzie als mijn bewustzijnstoestanden?

Want de ring van het solipsisme houdt me vast; en al zeg ik nu met Alberich: verflucht sei dieser Ring — ik zit er in. Hoe kom ik er uit? Wat geeft het, of ik me kwaad maak en zeg: „het is toch te mal: het kàn niet; het is toch niet aan te nemen, dat er tijdens mijn slaap niets zou zijn in den een of anderen zin. En ik neem het ook niet aan." De vraag is en blijft: onder welke voorwaarde mag ik niet-solipsist zijn? Wat is het tooverwoord, dat den practisch genegeerden cirkel ook theoretisch verbreekt? En dat is alleen de onderstelling, dat mijn bewustzijnsbepaaldheden, wier geordende som mijn wereld is, een van mijn bewustzijn niet afhankelijke Bestaandheid signaleeren.

Het solipsisme is onder de philosofische theorieën Asschepoester; haar zusters gaan naar Schopenhauer's pagode of naar Hegel's dom.

Maar Asschepoester blijft thuis, chez soi; ze wordt uitgescholden en getrapt, wanneer ze soms een bescheiden opmerking waagt, langs haar neus weg, een van die opmerkingen, waar geen antwoord op kan gevonden worden dan een scheldwoord. Van de een, de Buddhavereerster, moet ze hooren, dat ze in een krankzinnigengesticht verdiende te zitten; de ander spreekt, met indirecte hatelijkheid, van „der platte Idealismus", wat ze zich wel niet persoonlijk hoeft aan te trekken, maar het is toch zoo na in de familie, en zíj zegt hardop, wat der platte Idealismus niet durft zeggen.

Ja! de beschuldiging van krankzinnigheid is een uitkomst voor menschen, die in gevaar zijn.

Ook van den Bergh van Eysinga is erg ontevreden over het solipsisme; dat het volgens Schopenhauer „theoretisch unwiderleglich" is, schijnt hij òf niet te vinden — dan is me de bedoeling niet duidelijk, waarmee hij zijn argumenten verzwijgt — òf wel te vinden, en dan wordt begrijpelijk waarom ook hij de simpele, huiselijke Asschepoester een veeg geeft. De geest is de wereldschepper, maar niet de individueele: dat meenen de solipsisten „om dit barbaarsche woord te gebruiken bij gebrek aan een beter; even barbaarsch als de naam is de zaak zelve, en onder wezenlijke philosofen is van een dergelijke zienswijze ook nooit sprake geweest."

Men zou zoo denken, dat het er al heel weinig toe doet, wàt de philosofen hebben gezegd en dat het er alleen op aankomt, wat voor grond ze hadden voor hun beweringen. We hebben hier den algemeenen dooddoener, waarmee ook de kater en kuikentje Kortpoot, toen ze au bout de leur latin waren, het leelijke jonge eendje tot zwijgen trachtten te brengen. Want wat is een wezenlijk philosoof? Blijkbaar iemand, die van het solipsisme geen notitie neemt, en Schopenhauer, die het onweerlegbaar noemt, is dus niet veel zaaks. Maar behalve het autoriteitsargument, het laatste noodschot van te pletter slaande redeneering: waarom is het solipsisme barbaarsch? Was niet ingetogenheid, gematigdheid, bezonnenheid, sāophrosunāe de hoofddeugd van Europa's academie tegenover zelfbeheerschinglooze losbandigheid van blindvoorthollend barbarendom? Mijn stille, bescheiden Asschepoester een barbaarsche? Wanneer haar zuster in lotoskleed oeroude wijsheid orakelde, en de ander in gothisch gestileerd gewaad háár God loofde, haar God Begrip, heeft dan niemand mijn Asschepoester

gezien, die verborgen stond achter de plooien, wanneer ze wuifden in den wind van de eeuwigheid? Daar stond ze en fluisterde telkens een mooie gedachte, als de sprekende stokte. En wanneer ze weer thuis waren en zij bedeesd vroeg, of haar zusjes, die toch zoo verstandig en zoo wijs zijn — dé een verstandig, de ander wijs! — zelf niet vonden, dat ze gelijk had met haar bewering, dan kreeg ze er weer van langs. Ja, en tot straf moet ze nu misschien nog kameelensoep eten ook.

Van den Bergh van Eysinga zegt: „wat alle werkelijkheid uit zijn schoot te voorschijn brengt, is voorpersoonlijk; het is dan ook het best aan te duiden met een onzijdig woord, en in stede van de namen: ik, geest, die licht verwarring veroorzaken, gebruiken wij liever den term: het denken. Het denken is de alles scheppende macht, het wezenlijk volstrekte...."

Alle werkelijkheid. Zijn daaronder ook de nabeelden begrepen? En alle visioenachtige voorstellingen? Wat is volgens den schrijver het verschil tusschen hen en de werkelijkheid? Misschien dat ze beperkt blijven tot mijn bewustzijnssfeer? Hoe weet ik dan, dat „de werkelijkheid" niet beperkt blijft tot mijn bewustzijnssfeer? Omdat ik tegelijk met de voorstelling van mondbewegingen deze klankgewaarwordingen heb: „Ik zie daar ook een zon, even goed als jij"? Dat een gezichtsvoorstelling tot „de werkelijkheid" hoort, weet ik dus daaraan, dat er een geluidsgewaarwording mee samengaat en een gedachte, die bevestigt wat ik mijn leven lang heb geloofd? Ik weet niet, of van den Bergh van Eysinga de beteekenis goed heeft bedacht van dergelijke vragen. Asschepoester zit ook in hem. Hij moet haar te woord staan. Ik niet meer; ik ben klaar met haar. Ik heb tegen haar gezegd: „Kind, je hebt misschien gelijk, maar willens en wetens ben ik roekeloos. Je waarschuwt me, om niet „de wereld" in te gaan; want „de wereld" is niets, zeg je. En misschien is de wereld niets, maar ik wil het toch probeeren. Ik zou het niet doen, als jij maar niet zoo vervelend was. Want je bènt vervelend, ook al meen je 't goed."

En wat zegt van den Bergh van Eysinga tegen haar? „Meid, houd je mond! Je bent een barbaar!"

Wanneer ik uitdrukkingen gebruik als: de scheppende macht, die alles uit haar schoot te voorschijn brengt, dan neem ik toch aan, dat aan deze voorstelling een van mijn bewustzijn onafhankelijk bestaande schoot beantwoordt, dat deze voorstelling een representatieve waarde heeft, en dat het correlaat van mijn schootvoorstelling blijft voortbrengen, ook tijdens mijn slaap. Gesteld al, dat „denken" meer is dan een hypothese ter verklaring van de, door een beginnend moeheidsgevoel begeleide, verandering van mijn bewustzijnsbepaaldheden, dan is het Denken van dien Schoot toch iets anders dan deze gedachte: het denken van den schoot. En als ik nu zeg: het Denken van den Schoot of de Denkschoot komt in mij tot zelfkennis, zoodat „ik" of mijn zelfbewustzijn, dat op dit oogenblik bepaald is als het begrip van het alle werkelijkheid stellende denken, het zich begrijpend begrip is, dan erken ik daarmee, dat er ook een zich niet begrijpend begrip bestaat, namelijk dàn, wanneer er geslapen wordt. (Het doet er niets toe, hoe ik „waken" en slapen" verklaar). Nu is dit begrip: het zich niet begrijpend begrip niet het zich niet begrijpend Begrip, maar zijn gebrekkige bewustzijnsrepresentant; want het begrip: het zich niet begrijpend begrip is bewust, het zich niet begrijpend Begrip was (nam. van nacht) onbewust. En zeg ik nu: ja, maar het Begrip begreep zich in een ander of als een ander hegelend bewustzijn, dan neem ik andere bewustzijnssferen of bewustzijnsbepaaldheden aan, dan de eenige bekende, nam. de mijne; dan neem ik aan, dat deze gedachte: er zijn (bijv. = denken) mij onbekende bewustzijnssferen bij wijze van alarmschel een feit aankondigt, dat buiten mijn ervaring ligt; dan neem ik dus óók de vertegenwoordigingswaarde van mijn gedachten aan.

En hieraan is geen ontsnappen. Onverschillig welke inleiding ik bedenk voor Hegel's logica: het feit dat ik spreek van Hegel's logica bewijst al, dat ik de alarmschelhypothese aanvaard. Dan kom ik langs den aangetoonden weg tot de onderstelling, dat er een Natuur Bestaat, en dat, al verdwijnt de eenige bekende (bewustzijns)-wereld met het eenige bekende ik, nam. mijn wereld met mijn ik of mijn ik met mijn wereld, en al verdwijnen de andere (bewustzijns)-werelden, dat er dan toch niet: overblijft — want met dat woord komt er een noodlottige vergissing — maar Bestaat een, nu niet meer door die subjectieve waarnemingstoestanden verklapte Werkelijkheid. Vooral niet: overblijft; als ik dat zeg, dan schijnt het bewustzijn iets te zijn, dat er bij komt om het Bestaande nu ook nog te constateeren, hetzij met, hetzij zonder verandering daarvan. Wat een ander denkt, kan ik niet denken; mijn gedachte is in het gunstigste geval een zoo trouwe reproductie, dat een ons beider gedachten eventueel omspannend en vergelijkend bewustzijn dadelijk de inhoudsgelijkheid zou constateeren,

die wij indirect opmaken uit de vergelijking van de eigen gedachte en de reproductie van de reproductie. A uit een gedachte tegen B; B denkt zijn gedachte, die A's gedachte reproduceert of afspiegelt of vertegenwoordigt; B uit die gedachte of een afleiding daarvan tegen A; A denkt zijn gedachte, die B's reproductieve gedachte reproduceert; nu vergelijkt A het origineel met de kopie uit de tweede hand. Dat het werkelijk zoo gaat, blijkt uit het elkaar verkeerd begrijpen. En als nu mijn bewustzijn niet een anders gedachte omspannen of in zich opnemen kan, dan kan het toch zeker niet die Bestaandheid omspannen en in zich opnemen, die met het andere bewustzijn op dezelfde manier samengaat, waarop met mijn bewustzijn datgene samengaat, waarvan ik aanneem, dat het ook tijdens mijn slaap Bestaat (het Lichaam). Evenals A's gedachte het Ding-an-sich is van B's signaleerende reproductie, en B's reproductie het Ding-an-sich van A's kopie uit de tweede hand, zoo hoort bij A's lichaamsvoorstelling een Ding-an-sich als het door die voorstelling verklapte. A noemt die lichaamsvoorstelling een werkelijkheid. Dat mag A gerust doen, als hij maar erkent dat er nog een andere Werkelijkheid is: de Bestaande Dinge-an-sich, die niet als onbenaderbare Zijnskernen achter of in de werkelijke dingen of voorwerpen dáár zitten en er uit losgepeld moeten worden, maar die, zonder ooit aanwezig te kunnen zijn in de aanschouwingsruimte, zonder ooit opgenomen te kunnen worden in het „ruimte"-genoemd verhoudingssysteem van mijn bewustzijnsbepaaldheden, da sind, misschien wel da sind in een zoodanig verhoudingssysteem, dat mijn „ruimte" een zuivere reproductie ervan is met een localiseering van de voorstellingen, die idealiter samenvalt met de localiseering van de Bestaandheden.

Nadat van den Bergh van Eysinga „nog een schrede verder" is gegaan en ook zenuwen en hersens verwezen heeft naar de wereld als „gewrocht des geestes", gaat hij door: „ook het beeld, dat wij van hen bezitten, is door ons zelven gesteld naar aanleiding van iets anders, dat zich tegenover ons doet gelden, ons prikkelt tot geestelijke werkzaamheid.

Naar aanleiding van iets anders, zoo zeiden wij. Doch dit andere dat wij als grond der gewaarwordingen, als op ons werkende macht denken, is eigenlijk ook al weer gewrocht van den geest. Het is **het ding na aftrek** van al zijn eigenschappen: rood, glanzig, vierkant, zwaar, ruimtelijk enz. is het slechts voor ons."

Hier is de verwarring bizonder doorzichtig. Wanneer gezegd wordt, dat we het hersenbeeld voortbrengen op instigatie van iets anders, dat zich tegenover ons doet gelden, dan is hiermee natuurlijk bedoeld een Werkelijkheidsfactor, die onafhankelijk daarvan, of hij al of niet zich tegenover ons doet gelden, bestaat. Deze gedachte: een van mijn bewustzijn onafhankelijke Werkelijkheid doet zich gelden tegenover me is en blijft mijn gedachte; daar gaat niets af; het van mijn bewustzijn onafhankelijk bestaande blijft mijn begrip. Maar omdat van den Bergh van Eysinga aanneemt, dat deze gedachte van hem: er bestaan (bijv. denken) van mijn bewustzijn onafhankelijke gedachtensystemen, ook al blijft het zijn gedachte, zijn bewustzijnsbepaaldheid, toch tegelijk een vertegenwoordigingswaarde heeft; omdat hij van die vertegenwoordigingswaarde zoo overtuigd is, dat hij schrijft en spreekt, ten einde veranderingen aan te brengen in die gedachtenstelsels, waarvan hij alleen weet door de hen representeerende systeemvoorstellingen in zijn bewustzijn; omdat hij dus Dinge-an-sich aanneemt van zijn persoonsvoorstellingen, is het een wonderlijke inconsequentie, Dinge-an-sich te ontkennen van die „beelden", met hulp waarvan hij zijn gedachtenreproducties tot verschillende groepen vereenigt (Cf. pag. 92). Deze inconsequentie verklaart zich door twee van de op pag. 105 en vlg. behandelde vergissingen. Ten eerste meent hij zeker te zijn van de existentie van (geestelijke en moreele) personen, zooals blijkt uit de eerste regels van pag. 73. Ten tweede meent hij, dat het Ding-an-sich van den appel dáár moet zijn, waar de appel is, dus er in of er achter, zoodat ik zijn eigenschappen er maar van hoef af te schillen, om den appel an-sich over te houden; en diè opvatting is natuurlijk zonder eenige moeite ad absurdum te herleiden. Natuurlijk houd ik niets over, wanneer ik alles wat ik van iets weet, er van aftrek. Maar hieruit volgt toch niets anders, dan dat een dwaze bewering gemakkelijk te weerleggen is; tegen het signaal-zijn van dat weefsel van kleur-, tast- en smaakwaarnemingen en begrippen en begripsmatige betrekkingen, van dat weefsel dat ik noem: den rooden, kouden, harden, zuren appel-dáár is hiermee niets gezegd.

Hetzelfde misverstand vinden we in andere formuleering bij Bolland op verscheiden plaatsen, maar telkens gecompliceerd met de verwarring van Ding an sich en Wezen. Bijv. Zuivere Rede pag. 29 en 30:

„Kantische grondstelling is de opmerking, dat er onderscheid is in het wezen tusschen het ding voor mij en het ding op zichzelf; het Kantische kriticisme beweert, dat wij enkel te weten komen, hoe de dingen ons voorkomen, niet hoe zij op zichzelven bestaan, wat Spencer dan op zijne wijze heeft herhaald in de stelling, dat de macht, die het heelal ons openbáárt, volslagen ... ondoorgrondelijk is. Het wezen der zaak achter het gegeven, de bovenzinlijke en wezenlijke zaak op zichzelve wordt Kant in haar verschijnsel niet kenbaar, en het ware is zoo volgens Kant in haar verschijnsel niet kenbaar, en het ware is zoo voor hem eigenlijk de ononderscheidene duisternis, die door een valsch licht van subjectief gekleurde of onware kennis beschenen, doch nooit doorschenen wordt. Dat dit zoo is, zal nu wel nu niet enkel aan het Kantisch verenkelde bewustzijn zoo toeschijnen, maar in deszelf wezen bij alle verscheidenheid ook in andere bewustheden metterdaad en op zichzelf zoo zijn; de kennis der Kantische stelling heet niet zelve weder kennis van een slechts subjectief bepaald verschijnsel, maar algemeen geldige kennis van het noodzakelijke wezen aller menschelijke kennis op en voor zichzelve. Terwijl Kant de kenbaarheid eener boven subjectiviteit uitgaande waarheid loochent, wil hij de bekendheid met zulk eene waarheid aan hare loochening verwekken; terwijl hij het weten tot iets onwezenlijks maakt, moet het weten, waarin de kenbaarheid van onwezenlijkheden en de onwezenlijkheid van kenbaarheden beseft wordt, op algemeen geldige wijze inhouden, hoe het met de menschelijke rede in haar wezen gesteld is. Zoo geraakt de Kantisch kritische rede met zichzelve in eenen strijd, waardoor zij boven haar subjectief idealisme wordt uitgedreven tot het 'absoluut idealistische' besef, dat het tot zichzelf komende ware uit zichzelf idee, dat het op zichzelf en voor zichzelf sub- en objectief, ob- en subjectief in eenen is. In het absolute (of in eigen tegendeel tot zichzelf komend) idealisme is het dan begrepen (cf. pag. 24!) dat het kenbare voorwerp als zoodanig niet het onbekende ding op zichzelf maar ding voor mij is en het voorwerp slechts in zijne verhoudingen tot den mensch aan den mensch bekend wordt, zonder dat daarom datgene, wat aan het voorwerp het ware is, buiten en achter zulke verhoudingen als eene ommezijde der voorzijde verscholen ligt."

Het is hier niet de vraag, of Bolland Kant's gedachten volledig heeft

weergegeven. Bij Kant is van alles te vinden. Hij staat tot de philosofen van de negentiende eeuw zooals de bijbel staat tot de Europeesche godsdiensten. Elk meent zijn „eigenlijke bedoeling" te hebben gevat, en komt met bewijsplaatsen aandragen; wat er niet mee klopt, wordt òf genegeerd òf verontschuldigd als gevolg hiervan, dat die „eigenlijke bedoeling" hem zelf nog niet klaar was geworden. Zoo zouden een hagedis en een vogel er over kunnen disputeeren, wie nu wel de echte afstammeling is van den oer-Saurier. Voor alexandrijnsche interpretatiehandigheid is Kant een uitgelezen object; en wordt nu de aardige gedachte, dat de ware profeten zij zijn, die zelf niet begrijpen wat ze zeggen, ook uitgebreid tot de philosofen, dan krijgt eerst recht iedereen vrij spel, Kant dat te laten bedoelen, wat hij zelf graag wou dat Kant hàd bedoeld. Een aanhanger van Schopenhauer is diep overtuigd, dat zijn meester heeft voortgezet wat Kant is begonnen, tot verbaasde verontwaardiging van een hegeliaan, die het zoo evident vindt, dat Kant de embryonale Hegel is. Natuurlijk; want beiden lezen ze Kant met hun meester's bril. Wanneer een hegeliaan iemand hoort betwijfelen, of wel Hegel de „doordachte en ten einde gedachte" Kant is, dan haalt hij eerst wat plaatsen aan, die Hegel heeft uitgewerkt of doordacht, en is het verband niet zoo heel duidelijk, dan ligt het daaraan, dat Kant niet tot klaarheid kon komen en toch „eigenlijk" zocht, wat zijn opvolger vond; daarna noemt hij datgene, wat er niet mee te rijmen is, stelbaarheden, die wel in de rede liggen maar geen stand houden (geen stand houden namelijk tegenover de voldragenheid van dat embryonale); in die gedachten, die via Fichte tot Hegel's wereldbeschouwing hebben geleid, ziet hij den echten geest van Kant. Waarmee natuurlijk, gesteld al dat het zoo was, niets zou bewezen zijn. Maar evenals een modern theoloog, ook al staat zijn heele wereldconceptie mijlen ver af van de nieuw-testamentaire, toch blij is, wanneer hij een schijn van aansluiting kan vinden aan een evangelische uitspraak — en wie kan dat niet? — zoo ligt er in Kant's naam iets autoritatiefs: als de groote Kant het zelf heeft gezegd of ten minste bedoeld, dan zal het wel waar zijn. Dit wordt natuurlijk nooit hardop gezegd, want dat zou heel kritiekloos zijn; maar uit den toon, waarop de historische continuïteit tusschen Kant en Hegel of Kant en Schopenhauer wordt aangetoond, blijkt vaak iets heel anders dan het wetenschappelijk genot van het inzicht in het groeien van de gedachte. En behalve eerbied voor Kant's autoriteit spreekt uit een enkel woord soms nog een gevoel, dat in de verte lijkt op de emotie, waarmee iemand portretten ziet van zijn moeder,

toen ze nog een kind was. En dan krijgt men den indruk, alsof die historische belangstelling niet zoo intellectueel is als ze wil schijnen, en alsof er, den schrijver misschien onbewust, gevoelsfactoren achter zitten als ongekende stuwkracht van den gedachtengang. Maar daar kunnen we niet voor, en het eenige dat er uit volgt is, dat we bescheiden en niet fanatisch zijn en niet meenen, dat in ons alleen het zuivere intellect spreekt.

De echte geest van Kant, zegt de hegelaar, is te vinden in de gedachten, die ònze leermeester heeft voortgezet. Wie dat niet inziet, is dom; en als hij daarbij nog niet eens kameelstijl schrijft, onwetenschappelijk bovendien.

Kant's gedachten betreffende Ding-an-sich, Erscheinung en Vorstellung weifelen. Dikwijls is Erscheinung en Vorstellung hetzelfde, zoodat de twee termen elk van zijn kant hetzelfde bedoelen: die roode, zure, koude appel is als Beschaffenheit of Bestimmung meines Gemüths niets dan voorstelling; maar omdat er aan dien rooden, zuren, kouden appel iets beantwoordt dat, mijn Sinnlichkeit afficirend, gewaarwordingen (Empfindungen) opwekt, die door het verstand worden bewerkt en verwerkt tot een object, is diezelfde appel ook een verschijning. Wat voorstelling heet, voorzoover het een bewustzijnsbepaaldheid is, heet verschijning, voorzoover een x die bewustzijnsbepaaldheid dan toch oproept, althans wat de Materie der Anschauung: het rood, het zuur, het koud, niet wat het formeele: het rond-zijn, het dáár-zijn, het één-zijn, het oorzakelijk-zijn, betreft, want voor dat formeele zorgt die reine Sinnlichkeit en het verstand. Waarbij niet duidelijk is, met welk recht ruimte en tijd aan een apart vermogen toegekend en niet als categorien behandeld worden: wie meent dat de ruimte een aanschouwing is, vergeet, dat zonder gezichtsgewaarwording, en wel in het reinste geval, het met dof rood of vage lichtvegen gemarmerd zwartgrauw bij gesloten oogen, en zonder reproductie van oogbewegingsgewaarwordingen die ruimte onmogelijk is; object van de aanschouwing blijft de hoe ook tot onbestemdheid vervaagde Empfindung.

Maar soms staat de verschijning tusschen de Dinge-an-sich en de voorstelling in: dan zijn ruimte, tijd en de categorien niet de op instigatie van geafficieerde Sinnlichkeit optredende, „natuur"-scheppende en „natuurloop"-regelende functioneerwijzen van mijn individueelen geest, maar van den geest van de menschheid. Dan is de natuur een verschijning voor de menschheid, en alleen dat, wat daarvan mij bewust wordt, is mijn voorstelling. Dan hebben we bijv. het Ding-an-sich van de zee, de zee, en mijn zeewaarneming. Het Ding-an-sich van de zee is ruimteloos, tijdloos, bewegingloos; (want van de mogelijkheid, dat de categorien en de reine Sinnlichkeit de Bestaanswijze van de Dinge-an-sich trouw afspiegelen, of anders en minder voorzichtig gezegd: dat onze categorien en onze ruimte en tijd ook Bestaansvormen van de onafhankelijke Werkelijkheid zijn, neemt Kant, die niet tevreden is met hypothesen en alleen zekerheid wil, weinig notitie); de zee, als stuk natuur, als deel van de verschijningswereld, is een phaenomeen voor de menschheid en gehoorzaamt aan de, door de natuurwetenschap te onderzoeken, wetten, die door het niet individueele intellect, dat het schept, worden opgelegd. Wat ik van die zee te zien krijg, met diè van een anders indrukken misschien verschillende kleurgewaarwordingen, met dàt perspectief, is mijn voorstelling.

De eerste opvatting, die alleen een tweeheid kent: Ding-an-sich en voorstelling of verschijning is even goed met bewijsplaatsen te documenteeren, als de laatste; beide hebben hún bezwaren, die daardoor nog weer grooter worden, omdat de verhouding van Ding-an-sich en verschijning bij Kant niet vast staat. Is het Ding-an-sich alleen maar het onkenbare aan het „object" (en wat beteekent dan dit woord?), een van ons afgekeerde zij ervan? Is het als ruimteloos, tijdloos, causaliteitloos iets zoo heterogeens, dat het heelemaal geen analogon meer is van de verschijning? Bedenken we nu nog hierbij, dat het soms vrij duidelijk ontkend wordt, dan zien we, dat het niet aangaat Kant voor te stellen als iemand, die alleen door één philosoof tot systematische geslotenheid kon worden ten einde gedacht. Tegenover de bewering, dat Kant Hegel's embryo is, zou — en mij dunkt met meer recht — de stelling te verdedigen zijn, dat in Hartmann de gedachten van Kant tot rustige volwassenheid zijn gekomen, na een jeugd van artistieke hartstochtelijkheid in Schopenhauer en van begripsfanatisme in Hegel. De Kantische drieheid van Ding-an sich, objectieve (= voor allé menschen waarneembare) verschijning en voor mij alleen geldige waarneming is onder dat aspect te beschouwen als een nog onbeholpen antecipatie van Hartmann's drieheid: Wezen, zijn functie (de wereld van de onstoffelijke Dinge-an-sich) en de vele subjectieve wereldbeelden (met hun „werkelijke" stoffelijke dingen).

Ik zou graag willen, dat de lezer de bladzij, die ik uit Bolland

heb geciteerd (pag. 128), nog eens heel attent overlas, voordat ik hetgeen er staat ga uiteenrafelen. Want Bamberg viert daar zijn triomfen; Hegel's bril wil hij ons op den neus goochelen; het eene glas heet: dialectische (of cenige) methode, het andere glas: identiteit van denken en zijn.

Ik zal laten zien, hoe hij het doet.

Ten eerste is het een ongelukkige uitdrukking, ook al is het misschien door citaten uit Kant te rechtvaardigen, dat er volgens Kant „onderscheid is in het wezen" tusschen het ding voor mij en het ding op zichzelf. Het wezen vàn het ding voor mij, van dien rooden, zuren, harden, kouden appel — ik maak in 't voorbijgaan de Hegelaanbidders er op attent, dat volgens hun meester de appel een onheilstichtende fruitsoort is. Eerst heeft hij zich misdragen in het paradijs, kruis verbergend achter sappigheid; toen heeft hij Troje verbrand; ten laatste heeft hij Newton, door hem (waarschijnlijk niet) op zijn gezicht te vallen, tot zijn dwaze natuurwetenschappelijke theorieën verleid, Newton, die in zijn gebrek aan bevroedend besef niet zooals Hegel door Vernunftredeneeringen begrijpelijk trachtte te maken, hoe het toch wel komt, dat tusschen Mars en Jupiter geen planeten zijn, net nadat Ceres ontdekt was. Mijn appel kan als vierde malum hierbij. Newton was blijkens zijn astronomische kortzichtigheid en verdere flaters een pauvre sire, Paris was een barbaar, en Eva had les cheveux longs et les idées courtes. Dan heb ik rechtsgronden genoeg om me aan te melden als vierde in den bond. — Het wezen dus vàn dien rooden, zuren appel is me onbekend, hetzij die appel als verschijningzelf, hetzij hij als waarneming van de voor alle menschen geldende appelverschijning wordt beschouwd. Bolland stelt het zoo voor, alsof Kant twee „wezens" aanneemt: 1) het wezen van den appel, als voorstelling en directe verschijning of wel als individueel gekleurd waarnemingsbeeld van de objectieve = voor het menschdom waarneembare verschijning, en 2) het wezen van den appel op zich zelf. Maar het wezen van den appel voor mij is juist de appel op zich zelf. Uit den volgenden zin: „het Kantische kriticisme beweert, dat wij enkel te weten komen, hoe de dingen ons voorkomen, niet hoe zij op zichzelven bestaan" zou men opmaken, dat Bolland dan ook iets anders bedoelt, dan hij zegt.

Maar we zien hieruit weer, dat zorgvuldige duidelijkheid in philosofische redeneering heel gewenscht is; want het is ook mogelijk, dat Bolland verwijst naar Zuivere Rede pag. 24: „Het wezen van het voorwerpelijk zijn, dat als onbekend gesteld wordt, is uiteraard alleronzakelijkst. Doch onbekend is het eigenlijk niet. Want het voorwerpelijke zijn zonder meer is als zoodanig of in zijn wezen een zijn in de ruimte" — en zegt: het wezen van dien appel, als voorstelling of voorwerp, is zijn ruimtelijkheid; de appel a n - s i c h of „wezenlijke" appel is volgens Kant onruimtelijk; dus is er wel degelijk o n d e r s c h e i d i n h e t w e z e n tusschen het ding voor mij en het ding op zich zelf. Maar dat zou niets anders zijn dan een spelen met woorden. Laat het wezen van voorwerpelijk**heid** de ruimtelijkheid zijn, wat is dan het wezen van dat **voorwerp,** dat tot het materiaal hoorde of had kunnen hooren voor het begrip: a p p e l en dat ik wijs, terwijl ik het begrip: a p p e l dènk, of korter en onnauwkeuriger: wat is dan het wezen van dièn appel? Het woord: w e z e n wordt in dezen zin op twee manieren gebruikt: h e t w e z e n v a n h e t v o o r w e r p e l i j k e z i j n beteekent, zooals Bolland zelf illustreert: h e t v o o r w e r p e l i j k z i j n **zonder meer** of **als zoodanig;** maar het w e z e n v a n d i e n a p p e l beteekent nièt: d i e a p p e l z o n d e r m e e r o f a l s z o o d a n i g, maar precies het tegendeel; die appel z o n d e r m e e r o f a l s z o o d a n i g is niets dan bewustzijnsbepaaldheid, òf als directe en onmiddellijke verschijning, òf als waarneming van de voor de menschheid bestaande appelverschijning. Daarentegen: h e t w e z e n v a n d i e n a p p e l beteekent bij Kant: d a t g e n e, w a t a a n d e individueele of menschheitliche appelv e r s c h i j n i n g t e n g r o n d s l a g l i g t.

We behandelen niet de vraag, of Kant verschij**ning** en verschijn**sel** behoorlijk uit elkaar heeft gehouden; evenmin de vraag of hij, voorzoover hij dat doet, waarschijnlijk heeft kunnen maken, dat die appel verschij**ning** is en niet verschijn**sel**; evenmin of D i n g - a n - s i c h en w e z e n altijd dezelfde beteekenis bij hem hebben, en of het niet wenschelijk is, ze scherp te onderscheiden als kennistheoretisch en metaphysisch begrip. We stellen hier alleen dit feit vast, dat Kant met de woorden: h e t w e z e n o f h e t D i n g - a n - s i c h v a n d i e n a p p e l niets anders bedoelt dan dat, wat maakt dat er een appelverschijning is. Voorzoover nu volgens zijn (negatief dogmatische) bewering het D i n g - a n - s i c h ruimteloos, niet in den tijd bestaande, niet oorzakelijk enz. is, in tegenstelling met de wèl ruimtelijke, wèl in den tijd bestaande, wèl in oorzakelijke „natuur"-wetmatigheid vervlochten verschijning, is h e t w e z e n v a n d i e n a p p e l het tegendeel v a n d i e n a p p e l z o n d e r m e e r o f a l s z o o d a n i g.

Gesteld nu dat Bolland zijn woorden, dat er volgens Kant *onderscheid is in het wezen* tusschen het ding voor mij en het ding op zich zelf, rechtvaardigt door citaten uit Kant, zoodat het Kant is, die het woord *wezen* misbruikt, dan had het aan Bolland gestaan, hierop kritiek te oefenen; want wanneer door begripsverwarring tegenspraken ontstaan in iemand's gedachtenstelsel, dan dienen we met heel, heel groote omzichtigheid en achterdocht de volgende systemen te bekijken, die die tegenspraak vermijden; dan had Bolland hier moeten onderzoeken, wijzende op Kant's jammerlijke gewoonte, om met hetzelfde woord verschillende begrippen te verbinden, of en hoe deze en dergelijke verwarringen misschien hebben bijgedragen tot de concepties van lateren, wier bedoeling was, de niet in hun herkomst doorziene fouten te verbeteren. En als Bolland het foutieve van dit dubbele woordgebruik wèl inziet, maar het hier niet de plaats vindt om te kritizeeren, dan had hij het in zijn Collegium Logicum op pag. 67 ter sprake moeten brengen.

Het waarschijnlijkste is, dat Bolland het heelemaal niet inziet; want ten eerste is in 't algeméén zijn taalgevoel grof, en ten tweede goochelt hij zelf met het woord, zooals ik dadelijk zal bewijzen.

Maar als hij geen citaat uit Kant bedoelt en er ook niet aan denkt zich te beroepen op Zuivere Rede pag. 24? Ja, dan hebben we ons noodeloos druk gemaakt. Maar dat is dan zijn schuld. Misschien lacht Bolland in zijn vuistje om al dat gedoe, dat hij wijsgeeriglijk sprekend in zuivere redetaal, veroorzaakt heeft; misschien bedoelt hij simpeltjes, dat er een wezenlijk, in den zin van geen bijkomstig of oppervlakkig onderscheid is tusschen *Ding-an-sich* en ding voor mij, tusschen het ruimtelooze, tijdlooze, beweginglooze, oorzakelijkheidlooze en het ruimtelijke, in tijd bestaande, bewegende, veroorzakende en veroorzaakte; waarschijnlijk heeft hij niet gemerkt, dat dit *wezenlijke* heel wat anders is dan Kant's *wezen achter de verschijning*.

Nu kan ik me voorstellen, dat iemand zegt: waarom urgeert u toch zoo die eene uitdrukking? het is toch duidelijk genoeg, wat Bolland bedoelt; er volgt immers op: „het Kantische kriticisme beweert, dat wij enkel te weten komen, hoe de dingen ons voorkomen, niet hoe zij op zichzelven bestaan."

Dan antwoord ik: Er is een karakteristiek verschil in de manieren, waarop verschillende schrijvers appositioneele, adjectivische en adver-

biale bepalingen aanbrengen. De een gebruikt ze alleen tot verduidelijking of omschrijving, de ander ook tot verklaring, een derde bedoelt een tegenstelling; die veel in latijnsche dichters gelezen heeft, kan antecipeerend een gevolg aankondigen. Wanneer nu iemand's stijl en woordenkeus zoo ver afwijkt van eenvoudig-wetenschappelijke, doorzichtige spreektaal, als we op elke pagina van Bolland zien, dan moeten we, daarbij nog zijn grofheid van taalgevoel opmerkend, op allerlei verdacht zijn. Ik heb de plaats besproken, waar hij den wortel meent gevonden te hebben van de bezwaren tegen het absoluut idealisme; die wortel bleek een soort van ma͞olu, dat de sterflijke menschen niet zoo gemakkelijk vinden; maar de hegelianen kunnen alles. Die wortel was de „miskenning van de waarheid dat ik *in* (*de*) *werkelijkheid* denk, zooals de werkelijkheid in mij denkt" (Z. R. pag. 242).

De plaatsaanduiding en de bedoeling om misschien-opkomenden twijfel aan de feitelijkheid neer te slaan, worden hier door de opstekende goochelarmen van de ( ) verwisseld, en het is waarschijnlijk de adverbiale natuur van de uitdrukking, die Bolland's wankel taalgevoel doet vallen. De afwezigheid van in hun waarde gevoelde klankmiddelen (uitgangen), om adverbien te vormen, maakt ze tot bizonder gevaarlijke dingen; dat hebben we gezien aan **„Hoe** moeten we denken over de werkelijkheid?" Ik wil als voorbeeld van adverbiale arglistigheid nog een zin uit het Collegium Logicum aanhalen (pag. 3).

„Hoe moeten wij denken over de werkelijkheid? — Daarin ligt van den beginne een onderscheiding, een onderscheiding tusschen denken en werkelijkheid. Van den beginne af ligt daarin, dat wij in ons denken hebben te onderscheiden — wij kunnen het wel dadelijk met twee vreemde woorden zeggen — tusschen subjectiviteit en objectiviteit, — tusschen denkbaarheid en waarneembaarheid, om beter Hollandsch te spreken."

Ik zal nu niet uitwijden over de twee beteekenissen van „denkbaar", ook niet over de verschillende waarde van „-baar" in „denkbaar" en „waarneembaar", ook niet over de dubbele beteekenis van „-heid" (als middel om een toestandsbegrip en een collectiefbegrip te vormen), ook niet over het verschil tusschen „een onderscheiding, die er in ligt" en het „hebben te = moeten onderscheiden", ook niet over de verandering van beteekenis van „objectiviteit", als er Coll. Log. pag. 69 gesproken wordt over de „waarneembaarheid der objectiviteit", ook niet over het door onwillekeurige associatie suggereerend effect hiervan, dat dezelfde woorden „van den beginne" eerst staan bij de vermelding

van het feit, dàt er een onderscheiding in ligt, en daarna bij de bewering, dat we hèbben te onderscheiden — maar alleen over de woorden „in ons denken". Bedoelt Bolland dat we in òns denken onderscheid maken, d.w.z. dat we als denkende wezens onderscheid maken? Maar wie kan onderscheid maken als niet-denkend wezen? Het vergelijken en onderscheiden is toch wel een van de gewichtigste „denk"-functies; dus dan is de bijvoeging volkomen overbodig.

Of is de bedoeling, dat we tusschen denkbaarheid en waarneembaarheid in ons denken hebben te onderscheiden, zoodat de denkbaarheid en de waarneembaarheid zèlf in ons denken liggen? In het eerste geval onderscheiden we als denkende wezens tusschen twee begrippen; in het tweede geval schijnen we „de werkelijkheid" of waarneembaar**heid** (als collectief) in ons denken te hebben, niet het begrip: werkelijkheid. De vraag is niet, of die werkelijkheid nu in ons denken ligt, maar alleen, welke inhoud hier aan de vraag wordt toegekend. Als Bolland het laatste bedoelt, dicht hij handig den vrager een gedachte toe, die even ver van hem ligt als het willen informeeren naar een denkleer.

Een derde voorbeeld, weer met „in" en met „wezen" erbij, krijgen we straks.

De opmerking is wel eens gemaakt, dat menschen, die moeite hebben met het uitspreken van een bepaalden klank, een bizondere voorliefde schijnen te voelen voor woorden met dien klank erin, net alsof ze zich en anderen bewijzen wilden, dat het heel goed gaat. Zou misschien op deze manier Bolland's onmuzikaal behagen in den bijwoorduitgang -lijk voor een deel verklaard moeten worden? Voor een ander deel zal 't wel de deftigheid zijn.

Zoo hebben wij dan leeren beseffen, dat de algemeenheid onzer redelijke achterdocht en onzer achterdochtige redelijkheid zich verbizondert tot eenen bijwoordelijken twijfel, hoedanige met de eenen iegelijken twijfel eigendommelijke zekerheid der onzekerheid zich bewust is, dat zijne redelijke uitspraken betreffende het zichzelf in door zichzelf niet begrepen adverbialiteiten bepalen der Bollandische zelfbewustwording zullen kunnen gezegd worden te blijken positievelijk bevestigd te worden.

Spencer zegt, dat de macht, die het heelal ons openbaart, volkomen ondoorgrondelijk is, en herhaalt daarmee volgens Bolland op zijn manier Kant's stelling, dat we alleen weten, hoe de dingen ons voorkomen, „niet hoe zij op zichzelven bestaan." Op zichzel**ven**, meervoud; de macht, enkelvoud. Hier wreekt zich de gelijkstelling van Ding-an-sich en Wezen. Het Wezen van de dingen, Spencer's power, which the Universe manifests to us (Z. R. pag. 23), mag alleen met het an-sich (enkelvoud) van de dingen = bewustzijnsbepaaldheden worden gelijkgesteld; dan hebben we de tweeheid van Kant: het **x** verschijnt als roode, zure, koude appel en als gele, zoete, warme brij, appel en brij als bewustzijnstoestanden of -bepaaldheden (cf. pag. 104). Maar als ik spreek van de dingen, zooals ze op zich zel**ven** bestaan, erken ik, dat het an-sich van den appel als x_1 en het an sich van de brij als x_2 twee an-sich's zijn, ik erken, dat er een van het bewustzijn onafhankelijk Bestaande Werkelijkheid is, waarin analoga van mijn categorien een rol spelen, zooals mijn categorien in mijn bewustzijnswerkelijkheid (= in „de wereld" om me heen vol harde, warme, gekleurde enz. stoffelijke dingen). Nu beteekent Wezen, gesteld dat ik verder philosofeer en het niet laat bij x_1, x_2 enz., het achter of in die Bestaandheden werkzame Y; nu krijg ik een drieheid; evenals de roode appel-hièr en de gele brij-dáár de **niet aanwezige** maar misschien in een door mijn ruimte zuiver afgebeeld verhoudingssysteem Bestaande x_1 en x_2 vertegenwoordigen, zoo vertegenwoordigt mijn als dit of dat bepaald wezensbegrip het Y. Wil ik geen drieheid maar de tweeheid, dan mag ik niet zeggen: „we weten niet, hoe de dingen op zichzel**ven** bestaan," maar: „we weten niet, hoe op zich zelf datgene bestaat, wat ons als ding**en** voorkomt.

En laat nu niemand meenen, dat zoo'n simpel meervoudsteeken een vergissing zou kunnen zijn van dezelfde soort, als wanneer ik mijn pen in mijn kopje thee doop. Er ligt een heel diepe psychologische oorzaak achter: de hardop ontkende en onbewust jagende vrees voor Asschepoester. Want wanneer ik zeg: „we weten niet, hoe datgene op zich zelf bestaat, dat ons als dingen voorkomt," wie zijn dan die niet-wetende wij? Nu hèb ik de tweeheid: mijn bewustzijnsbepaaldheden en het X, maar zijn nu de menschen iets anders dan mijn bewustzijnsbepaaldheden? Om van „wij" te mogen spreken, moet ik zeggen: „de dingen op zich zel**ven**" en aannemen, dat ook het Wezen zich geen appels voor brij laat verkoopen.

Bolland kritiseert op pag. 23 Spencer's agnosticisme. In het engelsch. Bolland meent blijkbaar, dat Spencer's groote schim niet bereikt heeft

locos laetos et amoena virecta van het Elysium, maar in straffenden Tartarus de Zuivere Rede moet lezen. Daar zit hij dan, en wentelt den rollenden steen van de dialectiek en giet in zijn bewustzijn de wegsijpelende bepaaldheden. En hij ziet Salmoneus, die de alwetende almacht wilde nabootsen met hoornen hoefgedaver van triomfantelijk vierspan, en donder van bekkenbrons; en het bescheiden genie denkt aan het lot van hem, die met dof kameelgesjok en rammelend blik van woordplechtstatigheid het Eeuwige tracht na te doen. Maar omdat hij eerst mag opstaan, zoodra hij alles heeft bevroed, omdat hij dus sedet aeternumque sedebit, wil Bolland hem helpen. Dat is de eenige reden, waarom Bolland engelsch spreekt en zegt — of ik zal maar liever hollandsch blijven schrijven, omdat Spencer dit boek toch niet te lezen krijgt; dáárom alleen — dat zoo'n agnosticisme een goedkoop en willekeurig deisme is.

Meent Bolland, dat Spencer nu zoo erg ontzet zal zijn, evenals een christen denkt, dat hij effect heeft met ons paganisten te noemen? Spencer zou zeggen: wel, noemt u het zooals u wilt, maar geef voor alles een argument tegen mijn gedachten. Dat doet Bolland dan ook: „als elke gedachte betreffende het wezenlijke, absolute en oneindige met zich zelf in tegenspraak blijkt, is de absolute werkelijkheid eenvoudig — en voor deze bewering heb ik geen schijn van grond [1]) — in tegenspraak met zich zelf."

Dat, als elke gedachte self-contradictory is, de absolute werkelijkheid het ook is, mag alleen worden gezegd, wanneer aangetoond is dat de gedachte de absolute werkelijkheid is; zoolang dat alleen beweerd en niet bewezen of aangetoond is, kunnen we veilig verder gaan.

We zullen nu zien, hoe het absoluut idealisme ons de overtuiging van zijn prestantie tracht in te goochelen. De gewichtige goochelwoorden zal ik dubbel, de minder gewichtige eenmaal onderstrepen.

....De bovenzinlijke en **wezenlijke** (1) **zaak op zichzelve** wordt volgens Kant in haar **verschijnsel** (1) niet kenbaar, en **het ware** (I) is zoo voor hem eigenlijk de ononderscheidene duisternis, die door een valsch licht van subjectief gekleurde of onware kennis beschenen, doch nooit doorschenen wordt. **Dat dit zoo is,** zal nu wel niet enkel aan het

[1]) Absolute reality... contradicts itself. De puntjes heb ik vertaald door den tusschenzin, cf. pag. 24.

Kantisch verenkelde bewustzijn zoo toeschijnen, maar **in deszelfs wezen** (1 en 2) bij alle verscheidenheid ook in andere bewustheden **metterdaad en op zichzelf** zoo zijn; de kennis der Kantische stelling heet niet zelve weder kennis van een slechts subjectief bepaald **verschijnsel** (2), maar algemeen geldige kennis van het noodzakelijke **wezen** (2) aller menschelijke kennis **op en voor zichzelve.** Terwijl Kant de kenbaarheid **eener** (1) boven subjectiviteit uitgaande **waarheid** (I) loochent, wil hij de bekendheid met zulk **eene** (2) **waarheid** (2) aan **hare** (I) loochening verwekken; terwijl hij het weten tot iets **onwezenlijks** maakt, moet het weten waarin de kenbaarheid van **onwezenlijkheden** en de onwezenlijkheid van kenbaarheden beseft wordt, op algemeen geldige wijze inhouden, hoe het met de menschelijke rede in haar **wezen** (2) gesteld is. Zoo geraakt de Kantische kritische rede met zichzelve in eenen strijd —"

Tot zoover eerst.

Bij een beetje nadenken is het evident, dat de heele truc neerkomt op het spelen met de woorden: wezen, op-en-voor-zichzelf, verschijnsel en waarheid.

Ten eerste: Kant spreekt van Erscheinung en bedoelt daarmee doorloopend verschijning, niet verschijnsel. Of hij het recht heeft „den rooden appel, dien hij ziet," een verschijning te noemen, is een tweede; maar hij doet het. Wie nog twijfelen mocht, hoeft maar zijn antwoord te lezen op Eberhard's kritiek. Eberhard had de idealistische strekking van de Reine Vernunft afgekeurd en gevraagd (cf. Hartmann Grundlegung des transcendentalen Realismus pag. 60): „Wer (was) giebt der Sinnlichkeit ihren Stoff, nämlich die Empfindungen? — wir mögen wählen, welches wir wollen, so kommen wir auf Dinge an sich." Daarop antwoordt Kant: „Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur dass sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Uebersinnlichem setzt, was jenen zum Grunde liegt, und wovon wir keine Erkenntniss haben können..."

Die roode, koude appel, die als Beschaffenheit des Gemüths, als bewustzijnsbepaaldheid verschijnsel is, net zooals buikpijn of boosheid, is, omdat een x hem zum Grunde liegt, verschijning door bemiddeling van de afficirte Sinnlichkeit.

Waarom zegt dan Bolland, dat de bovenzinlijke wezenlijke (= aan de verschijning ten grondslag liggende) zaak op zichzelve volgens Kant

in haar verschijnsel niet kenbaar wordt? Omdat hij van plan is negen regels verder het woord verschijnsel te gebruiken, dat daar dan ook alleen van de twee op zijn plaats is; want de beperktheid van mijn kenvermogen kan niet een verschijning (van een erachter liggend wezen) genoemd worden, maar hoogstens een verschijnsel, hoewel ik ook daartegen bezwaar heb wegens de negativiteit van het door Kant beweerd onvermogen, om iets te weten van het „bovenzinnelijke". Van Kant's meening (of kennis) te zeggen, dat het niet een meening omtrent (of kennis van) een subjectief bepaald verschijnsel is, is zelf al de taal geweld aandoen. Wanneer ik zeg: ook de grootste kunstenaar kan niet bereiken, wat hij nevelachtig voelt, dat hij zou willen — mag ik dan die beperktheid van het artistiek productievermogen of van het artistiek genie een verschijnsel noemen? Mij dunkt niet; maar daarover laat zich disputeeren. Zonder twijfel is verschijning heelemaal verkeerd, en omdat Bolland van plan is Kant vast te goochelen, noemt hij verschijnsel, wat volgens Kant's gerechtvaardigde of niet gerechtvaardigde, maar in elk geval nadrukkelijke verklaring verschijning (van een grond) is.

Ten tweede: „Dat dit zoo is, zal nu wel niet enkel aan het Kantisch verenkelde bewustzijn zoo toeschijnen, maar in deszelfs wezen bij alle verscheidenheid ook in andere bewustheden metterdaad en op zichzelf zoo zijn."

De onbeholpen, lachwekkende deftigheid van dezen zin verraadt al aan iemand, die in Bolland's stijl een beetje thuis is, dat er iets hapert. „Metterdaad" en „op zichzelf" worden gebruikt als gelijkwaardig, en dat is Bolland's zaak; ik voor mij vind ze niet gelijkwaardig. „Metterdaad" wil, dunkt me, zeggen „feitelijk", niet alleen in woorden, maar in werkelijkheid (niet: in dè werkelijkheid, volgens mij; maar omdat ik het woord zelf nooit gebruik, wil ik graag aannemen, dat iemand uit een ander taalmilieu of met een andere literaire ontwikkeling het wel gelijk stelt aan: in dè werkelijkheid. De etymologische beteekenis doet er ook hier natuurlijk niet toe). In elk geval heeft „op zich zelf" niet denzelfden zin als in de uitdrukking: de dingen op zich zelf, zooals onmiddellijk blijkt, wanneer we de gedachte bevrijden uit het Bollandiaansche statiekleed en haar een eenvoudig huisjasje van beschaafd, actueel hollandsch aantrekken. Dan krijgen we: dat het wezen van de dingen onkenbaar is, zal wel niet uitsluitend een meening van Kant zijn, maar in allerlei vormen zal diezelfde gedachte ook wel opduiken

bij andere menschen, onafhankelijk daarvan dat Kant het op zijn manier heeft gedacht (of: onafhankelijk daarvan òf Kant het ook al op zijn manier heeft gezegd).

Ja, mijn Asschepoester! Wie voelt niet de charme van haar onzichtbaar naderen? De Waarheid, het grijze bestje, het tooverbestje, is stilletjes bij haar gekomen en heeft haar daagsche kleeren omgetooverd, zoodat ze kan optreden naast haar zuster in gothisch gestileerd plechtgewaad. En ik hoor al de schimmels, die haar brengen naar het heerlijk feest van Koningin Gedachte, waar Bolland's gratie walst.

Laten we den zin eens ontdoen van wat misbaar is (ik bedoel misbaar; anders zou er te weinig overblijven). Dan krijgen we: (het bovenzinnelijke is volgens Kant onkenbaar; „het ware is zoo voor hem eigenlijk de ononderscheidene duisternis, die door een valsch licht van subjectief gekleurde of onware kennis beschenen, doch nooit doorschenen wordt). Dat dit zoo is, zal wel in deszelfs wezen bij alle verscheidenheid ook in andere bewustheden metterdaad en op zichzelf zoo zijn.

De woorden: „dat dit zoo is" kunnen beteekenen òf: „het feit, dat dit zoo is" = „deze feitelijkheid", òf: „de meening, de gedachte, het (vermeende) inzicht, dat dit zoo is." Voor het gemak van den lezer zet ik de beide interpretaties voluit.

Eerste geval: deze feitelijkheid (dat we „het ware" niet leeren kennen) zal in derzelver wezen bij alle verscheidenheid ook in andere bewustheden metterdaad en op zichzelf wel zoo zijn.

Nu heeft de toevoeging „bij alle verscheidenheid" geen zin, want het bovenzinnelijke is voor iedereen onbereikbaar; de een is chemicus, de ander zooloog, een derde bovendien philosoof: daardoor verandert het valsche licht van subjectief gekleurde of onware kennis misschien in nuance, wordt heel misschien een beetje helderder, maar beschijnt steeds „het ware" van buiten, doorschijnt het nooit. Dit feit, dat we niets kunnen weten van „het ware" of het wezen, laat geen verscheidenheid toe. Maar ook, wanneer we die woorden even wegdenken, komt er iets wonderlijks, voorzoover „die feitelijkheid in haar wezen" onbegrijpelijk is. Alleen de laatste woorden hebben nu zin: (die feitelijkheid) zal „metterdaad en op zich zelf (= feitelijk of werkelijk en onafhankelijk daarvan, dat Kant het zegt) zoo zijn," hoewel „metterdaad" vrij overbodig is.

In het tweede geval hebben we: Dit inzicht of deze meening (dat we „het ware" niet leeren kennen) zal in derzelver wezen bij alle verscheidenheid ook in andere bewustheden metterdaad en op zichzelf zoo zijn.

Nu klopt alles beter, op „zoo" na en het vreemde, adverbiale gebruik (cf. pag. 135) van „in derzelver wezen". De bedoeling is nu: ook al kan het inzicht in de onkenbaarheid van het an-sich op verschillende manieren worden geformuleerd, ook al is er bijv. verschil tusschen het agnosticisme van Spencer en van Lange, in hoofdzaak komt het op hetzelfde neer; en die agnostische meeningen omtrent de verborgenheid van „het ware" of wezenlijke zijn psychische feiten („metterdaad"), die onafhankelijk zijn daarvan dat (— of?) Kant het op zijn manier heeft gedacht (gezegd).

„Dit inzicht of deze meening zal in zijn (haar) wezen — ook bij andere menschen metterdaad en op zichzelf zoo zijn." De hakkeligheid van den zin is makkelijk psychologisch te verklaren. Bolland wou „het wezen" en het „op zichzelf" erin brengen, omdat Kant als embryonale Hegel in tegenspraak met zichzelf moet worden gebracht. Dat „het wezen" hier hoegenaamd niets lijkt op het wezen, dat Kant bedoelt; dat het woord hier niets anders beteekent dan: hoofdzaak, hoofdinhoud (afgezien van individueele formuleering), is duidelijk genoeg. En de opmerking, dat dit inzicht (of deze meening) ook in andere bewustheden metterdaad en op zichzelf **(zoo)** is, dient om ook den anderen term an-sich, die bij Kant meestal aequivalent is met wezen, een beurt te geven, hoewel de gelijkwaardigheid door de verschillende beteekenis van wezen (= hoofdinhoud) heelemaal opgeheven is: die meeningen zijn psychische feiten („metterdaad") wier (psychisch) bestaan niet daarvan afhangt, of Kant een dergelijke meening heeft („op zich zelve"); die meeningen zijn wezenlijk = wat de hoofdzaak, de onkenbaarheid, aangaat, overeenkomstig („in hun wezen").

Maar nu voelt iedereen ten eerste, dat **zoo** vreemd is, en ten tweede, dat er door de opmerking: „die meeningen zijn psychische feiten enz." een heel nieuw moment in de gedachte komt; ook zouden we graag dit meervoud duidelijker uitgedrukt vinden; we moeten het nu halen uit de woorden: „ook in andere bewustheden bij alle verscheidenheid", ondanks het enkelvoud van het onderwerp van den zin: „dat dit zoo is" = „de meening, dat dit zoo is."

En nu zal ik, wanneer dit alles goed begrepen is, nog eens den héélen zin, waarvan ik voor het gemak van het uit elkaar rafelen een stuk heb weggelaten, met den volgenden zin overschrijven:

„Dat dit zoo is, zal nu wel niet enkel aan het Kantisch verenkelde bewustzijn zoo toeschijnen, maar in deszelfs wezen bij alle verscheidenheid ook in andere bewustheden metterdaad en op zichzelf zoo zijn; de kennis der Kantische stelling heet niet zelve weder kennis van een slechts subjectief bepaald verschijnsel, maar algemeen geldige kennis van het **noodzakelijke wezen** aller menschelijke kennis **op en voor zich zelve.**"

Hier blijkt nu, met hulp van het voorafgaande, een alleraardigste begripsverwarring, die het noodlottige van Bolland's gebrek aan taalgevoel (of van zijn denkslordigheid) bizonder goed illustreert.

Want terwijl de zoo even door mij weggelaten woorden: „(dat dit zoo is) zal nu wel niet enkel aan het Kantisch verenkelde bewustzijn zoo toeschijnen" = „dat zal wel geen meening (of inzicht) van Kant alléén zijn" bewijzen, dat de onderwerpszin: „dat dit zoo is" bedoeld is als: „deze meening of dit inzicht", bewijst de volgende zin door zijn (dubbel onderstreepte) woorden, dat tegelijk gedacht is aan de àndere waarde: „deze feitelijkheid".

Kant zegt niet: „het bovenzinnelijke, dat ten grondslag ligt aan de dingen, als het wezen aan de verschijning, is voor mij persoonlijk onbereikbaar" maar: „niemand kan het bereiken; het menschelijk weten gaat zoo ver (of zoo diep) niet". Volgens Bolland spreekt Kant hiermee niet de kennis van een subjectief bepaald verschijnsel uit, maar algemeen geldige kennis van het noodzakelijke wezen van alle menschelijke kennis op en voor zichzelf.

De equipage houdt stil. Asschepoester komt de feestzaal van de Gedachte binnen. Lotos en gothiek kijken boos; ze vermoeden, dat ze overschaduwd zullen worden. Laat Bolland nu even de gratie van zijn dans met zijn tweede aanbidding inhouden.

Want wat zien we nu? dat door de dubbele beteekenis van de woorden „dat dit zoo is", door de vertaling van Kant's term Erscheinung als verschijnsel, terwijl hij verschijning (van het ten grondslag liggend wezen) bedoelt, door het geven van den naam „verschijnsel" aan de beperktheid van ons weten, aan ons onvermogen om het wezen achter de verschijning te leeren kennen, door het spelen met het woord „wezen", als beteekenende 1) de Sinnlichkeit afficirende grond van „de dingen" (Kantisch) en 2) hoofdzaak, hoofdgedachte (Bollandisch), door het voorspiegelen van den schijn, alsof „metterdaad"

en „op zich zelf" gelijkwaardig zijn met „in haar wezen", terwijl er noch in geval 1) nog in geval 2) van gelijkwaardigheid sprake kan zijn — dat door al deze in elkaar gedraaide verwarringen Kant een andere tegenspraak wordt toegedicht, dan hem feitelijk verweten kan worden.

Kant zegt: ruimte, tijd en categorien zijn geen Bestaansvormen en Betrekkingswijzen van (eventueele) Dinge-an-sich; dus kan geen enkel wezen met een op ruimte, tijd en categorien aangewezen kenvermogen van die Dinge-an-sich iets te weten komen.

Nu moest hij doorgaan: „Gesteld dat er menschen Bestaan, gesteld dat, ook wanneer deze wereld met hèt ik, of onvoorzichtig gezegd: mijn wereld met mijn ik (of: ik met mijn wereld) verdwijnt, bewustzijnssferen Bestaan met ruimte, tijd en categorien als aanschouwingsen denkvormen, dan kunnen die bewustzijnssferen of bewustheden van de Dinge-an-sich evenmin iets weten als de eenige gegeven bewustheid, de mijne. Òf er denkende menschen Bestaan, kan ik niet weten, zoo min als ik kan weten of er wel heelemaal iets Bestaat, onafhankelijk van mijn bewustzijn; maar àls ze Bestaan, dan geldt voor hen, wat voor mij geldt, tenzij ze een ander intellect hebben.

Het gedachtensysteem, waarmee de klankgewaarwording, de schriftbeeldvoorstelling, het spreekbewegingsgevoel: „Fichte" geassocieerd is, is míjn (d. w. z. door de ik-voorstelling en een beginnend moeheidsgevoel, zoogenaamde denkinspanning begeleide) bewustzijnsbepaaldheid. Als ik nu aanneem (= als tegelijk met de ik-voorstelling en het inspanningsgevoel de gedachte opkomt), dat dit gedachtenstelsel een reproductie is van een ook tijdens mijn bewusteloosheid bestaand gedachtensysteem, en dat de als dat systeem bepaalde bewustheid aangewezen is op ruimte, tijd en categorien — wat zeker het geval is, wanneer mijn reproductie juist is — dan past ook dàt intellect niet op die Dinge an-sich.

Maar — is nu dat Fichte-stelsel niet het Ding-an-sich van mijn Fichte-systeem**voorstelling?** Zijn er dan niet zeker evenveel (misschien meer) Dinge-an-sich, als ik systeem- of algemeener: bewustheidsvoorstellingen heb? Moet ik dan ook niet aannemen dat, evenals in de gevallen: „Fichte" en „menschelijke bewustzijnssferen," ook andere voorstellingen representatieve waarde hebben? Moet ik dat niet al dadelijk doen met de lichaamswaarnemingen? Dan zijn er veel Dinge-an-sich. Mijn, wel beschouwd, voorbarige meening, dat de Dinge an-sich niet bestaan in categorien of in met mijn categorien gelijkwaardige

betrekkingsvormen, moet ik dus laten vallen. Nu staat het te bezien, wat van mijn andere gedachten betreffende de Dinge-an-sich te houden is. Zooveel weet ik alvast: òf illusionisme, in 't gunstigste geval solipsisme — òf Dinge-an-sich, die door mijn bewustzijnsbepaalden vertegenwoordigd worden en althans in enkele met mijn categorien overeenkomende betrekkingen staan. Kies ik het laatste „of," dan kom ik in hypothesen. Maar als ik toch de zekerheid opgeef, dan kan ik verder vragen, of niet, evenals ik aanneem dat Dinge-an-sich aan mijn voorstellingen zum Grunde liegen, indem sie meine Sinnlichkeit afficiren, zoo ook aan die Dinge-an-sich een Wezen ten grondslag ligt in den een of anderen zin."

Bolland zou Kant drie dingen, die het punt in kwestie betreffen, kunnen verwijten: 1) dat hij verzuimd heeft, zijn niet-illusionist of niet-solipsist[1]) zijn te — ik zeg niet: te rechtvaardigen, want dat kan nauwelijks; niet eens: te verdedigen, maar: te verontschuldigen, zoo uitvoerig als de gewaagdste stap, dien een denkend mensch doen kan, verontschuldigd moet worden — 2) dat hij verzuimd heeft, zijn (half herroepen) verbod van een transempirisch gebruik van aanschouwingsen denkvormen, of juister gezegd: zijn bewering dat hetgeen de Sinnlichkeit afficirt, ruimteloos, tijdloos, categorienloos is (en ook niet bestaat in vormen, waarvan onze ruimte, onze tijd, onze categorien allemaal of gedeeltelijk zuivere reproducties zijn?) te rechtvaardigen — 3) dat hij Ding-an-sich, een kennistheoretisch begrip, en Wezen, een metaphysisch begrip, niet uit elkaar houdt. Hiermee zijn de gewichtigste bezwaren genoemd: Kant's weifelende opvatting van de Erscheinung is er mee inbegrepen.

Nu is het, dunkt me, onbetwistbaar, dat N°. 1 de hoofdzaak raakt en N°. 3 onmiddellijk met N°. 1 samenhangt; de **veelheid** van bewustzijnssferen, die ik aanneem dat door mijn persoonvoorstellingen vertegenwoordigd worden, maakt het door de nu ook aan te nemen veelheid van lichaams-Bestaandheden onmogelijk, nu dadelijk van het Wezen te gaan spreken, dat aan die voorstellingen ten grondslag ligt. Even

---

[1]) Het groote verschil tusschen illusionisme en solipsisme komt hier niet in aanmerking. Van het transcendentaal realisme, dat iedereen die de bewustzijnsnatuur van het waargenomene doorziet, feitelijk aanneemt, ook al ontkent hij het (en doordat hij het ontkent), verschillen ze beiden zóó, dat het niet noodig is, ze hier te onderscheiden.

onbetwistbaar is het, dat Bolland in de eerste plaats zijn aanmerkingen dáárop moest richten. Bolland voelt ook wel, dat hij niet zuiver staat tegenover het solipsisme; althans dat zou men opmaken uit de vluchtigheid, waarmee het Colleg. Log. pag. 61 en 62 zoo in 't voorbijgaan wordt vermeld. Bolland heeft niet veel plezier in geduldig pluizen, waar het deze hoofdzaak geldt; wanneer hij in het Collegium Logicum deze kwestie bespreekt, van de oplossing waarvan toch zoo ontzaglijk veel afhangt, zegt hij (pag. 67): „Ik vlei mij niet, dat ik op dit oogenblik bizonder boeiend voor U ben." En om te verhinderen dat iemand hem zelf verdenken zou van belangstelling in de grondvraag, verklaart hij op pag. 73: „Eerlijk gesproken, vind ik het besprokene tot hiertoe zelf niet bizonder boeiend, maar we moeten er doorheen en het mooie komt later." Zoo'n uitlating is karakteristiek: Bolland kent geen angstvallige voorzichtigheid; hij wil verder, naar het mooie! Toch meen ik in den toon van pag. 61 en 62 een soort van onbehaaglijkheid te voelen; maar het kan zijn dat ik, verleid door mijn groote waardeering voor zijn hartstochtelijk jagen naar waarheid, te goed van hem denk.

In plaats nu van Kant rekenschap te vragen van zijn drievoudig verzuim, verwijt hij hem dat hij zijn stelling niet beschouwt als kennis van een subjectief bepaald „verschijnsel" maar als „algemeen geldige kennis van het noodzakelijke wezen aller menschelijke kennis op en voor zich zelve", m. a. w. dat hij nu toch erkent, een wezen bij de kladden te hebben, terwijl hij beweert niets dan verschijnselen te kennen. Alsof het wezen van de kennis beteekende: dat wat aan de kennis zum Grunde liegt! Alsof in deze uitdrukking de kennis werd opgevat als kenbare verschijning van een ten grondslag liggend x! Want Hegel's gedachte van het erscheinende Wissen mag hier niet bij worden gehaald; die hoort thuis in een heel anderen gedachtengang, ook al zijn er misschien bij Kant uitlatingen te vinden, die er op lijken.

Maar Bolland is nog niet tevreden: er kan nòg een woordspeling worden gemaakt.

Het wezen der zaak achter het gegeven .... wordt volgens Kant in haar verschijnsel niet kenbaar, en het ware is zoo voor hem eigenlijk de ononderscheidene duisternis, die door een valsch licht van subjectief gekleurde of onware kennis beschenen, doch nooit doorschenen wordt." Het ware beteekent natuurlijk niets anders dan: het wezen. (Het ware is de lievelingsterm van de philosofen, die....

zeggen we maar gerust: de waarheid hebben — of zijn). Maar een ware bewering, een ware gedachte is een bewering of een gedachte, die overeenstemt met een (onderstelde) Werkelijkheid. Men kan dus spreken van **waarheden.** Nu zegt Bolland: „Terwijl Kant de ken**baar**heid **eener** (1) boven subjectiviteit uitgaande **waarheid** (1) loochent, wil hij de bekendheid met **zulk eene** (2) **waarheid** (2) aan **hare** (1) loochening verwekken."

De woordspeling is, dunkt me, gecompliceerd met het effect van een vaag gevoel, dat Kant niet behoorlijk heeft afgerekend met het solipsisme; dat blijkt vooral, als we letten op den vorigen zin: de kennis van Kant's stelling heet geen „kennis van een slechts subjectief bepaald verschijnsel, maar algemeen geldige kennis". Maar misschien vergis ik me hierin.

Laat de lezer eens met me nagaan, wat „een" beteekent.

Als ik spreek over **een** waarheid, bijv. „Dat een kameel zelden een haas vangt, is een waarheid", dan bedoel ik: een van de vele waarheden.

Maar als ik spreek over **een** Werkelijkheid, die onafhankelijk van mijn bewustzijn Bestaat, bedoel ik niet: een van de vele Werkelijkheden, maar **de** Werkelijkheid, waarvan ik niets zeker weet. Omdat „een" verwijst naar een veelheid, wordt het ook gebruikt, wanneer die veelheid alleen een veelheid van mogelijke opvattingen is.

Bij waarheid = het ware = het wezen past alleen het tweede een, bij waarheid = ware of met de werkelijkheid overeenstemmende bewering, gedachte, stelling, past alleen het eerste een.

Dat met de eerste waarheid bedoeld wordt het ware of het an-sich of het wezen, blijkt ook al uit het woord kenbaarheid. Want het zou toch geen zin hebben, te zeggen, dat volgens Kant een ware gedachte niet kenbaar is. Een gedachte bestaat alleen, wanneer ze bewust, geweten, gekend is. Het is natuurlijk mogelijk dat, àls aan de waarnemingen Bestaandheden beantwoorden en àls aan die Bestaandheden een Wezen ten grondslag ligt, dat Wezen op een manier denkt, die weinig lijkt op ons bewust denken; zoo'n gedachte kan dan misschien onkenbaar heeten, bijv. Kant's intellectuelle Anschauung des Urwesens. Maar daarvan is hier geen sprake.

Een onkenbare ware gedachte is niets.

Het eenige, dat nu gezegd kan worden, is dit: ook het tweede waarheid beteekent wezen: Kant wil zijn lezer bekend maken met een wezen door hem voor te rekenen dat het wezen onkenbaar is; het wezen, waarmee hij zijn lezer bekend maakt, is nam. het wezen van de kennis.

Maar nu worden (afgezien van de woordspeling met wezen) de woorden: boven subjectiviteit uitgaande onbegrijpelijk. Kant zegt niet: ik alleen kan het wezen van „de dingen" niet leeren kennen, maar: geen mensch kan het (omdat het kenvermogen van „een mensch" aangewezen is op vormen, die niet passen op het wezen). Kant's stelling geldt voor iedereen. En dàt is toch de beteekenis van boven subjectiviteit uitgaande. Wel klopt hiermee weer niet, wat Bolland Coll. Log. pag. 3 zegt: subjectiviteit is denkbaarheid, objectiviteit is waarneembaarheid; maar wanneer we bedenken, dat op pag. 69 gesproken wordt over de waarneembaarheid der objectiviteit en op pag. 73 zelfs over gezonde objectiviteit (in tegenstelling met visioenen en hallucinaties; Asschepoester krijgt even een veeg: ze is ziek; cf. Schopenhauer), wanneer we dus zien, dat het woord objectiviteit binnen zeventig bladzijden van hetzelfde boek van beteekenis verandert, dan zouden we ons eerst recht niet hoeven te verwonderen, als subjectiviteit in twéé boeken verschillend werd gebruikt; te minder, omdat eens iemand zich heeft verstout te beweren, dat Bolland wel eens op een en dezelfde pagina een woord gebruikt in twee beteekenissen.

Als met subjectiviteit Kant's eigen bewustzijn alleen bedoeld is, dan klopt het met slechts subjectief bepaald verschijnsel (in tegenstelling tot algemeen geldige kennis) uit den vorigen zin. Dan wordt Kant dus verweten dat hij, bewerende geen wezen te kennen, dat uitgaat boven zijn eigen bewustzijn, de bekendheid wil verwekken met zoo'n wezen (de beperktheid nam. van het in ruimte, tijd en categorien wetend intellect, en zijn onvermogen om het ruimte-, tijd- en categorienlooze wezen te leeren kennen). Verwekken: bij anderen, natuurlijk. Dan richt zich het verwijt tegen Kant's verwaarloozen van de solipsistische grondstelling. Maar uit den volgenden zin zien we, dat dit toch weer niet Bolland's voornaamste grief is: hoewel Kant het weten tot iets onwezenlijks maakt, moet het weten omtrent de kenbaarheid van onwezenlijkheden en de onwezenlijkheid van kenbaarheden „op algemeen geldige wijze inhouden, hoe

het met de menschelijke rede in haar wezen gesteld is".

Het is dus altijd datzelfde wezen, dat Bolland zoo irriteert. Al is in de geciteerde woorden ook verwondering over Kant's verzuim betreffende het solipsisme te vinden, de hoofdgrief blijkt toch Kant's beweerde wezenskennis. En dat dit de zaak is, laat zich afleiden uit de woorden: hij wil verwekken. Men verwekt gewoonlijk niet op zijn eentje. Of zou de bedoeling zijn, dat dit willen verwekken zelf al uit den booze was, als logische zonde tegen de onthouding van solipsistische eenzaamheid? Misschien zit er wel zoo iets in, maar de hoofdzaak is het toch niet; dan zou zelfs Bolland wat duidelijker zijn geweest en gezegd hebben: hij wil **bij anderen** verwekken.

Zou dan — ik durf het haast niet te onderstellen — zou dan die iemand toch gelijk hebben, die beweerde, dat Bolland soms op een en dezelfde bladzij een woord gebruikt in twee beteekenissen? Zou de man die, voor het eerst in Nederland, staande in een welingerichte zaal, met aftreksel van Hegelbloem kortzichtigheid omcureert tot allesziende redelijkheid en het eenzijdig hinkend intellect vleugels aanplakt, wier solide kracht opvoert tot onbetwijfelbare wereld- en Godskennis; zou de man die een boek heeft geschreven, bestemd „voor allen, die in Nederlandsche bewoordingen aanspraken willen doen gelden op wetenschappelijkheid" (Zuivere Rede, eerste, tweede en derde regel van de eerste pagina van de voorrede, waarboven staat: D. L. H.); de man, die aanneemt burgers van Leiden en buitenlui in zestig lessen te genezen, en iedereen die „niet sterven wil in magistrale, doctorale of professorale onwijsheid en in de gelegenheid verkeert, te Leiden de academische lessen in 'zuivere rede' bij te wonen (pag. XIII regel 13) oproept „om het woord van de redeleer op zich te laten werken uit den leerstoel", zou „de leermeester der redelijkheid" (Coll. Log. pag. 28), die niet als zijnsgelijke kan laten gelden „wie dit collegium logicum niet mee heeft doorleefd" (pag. 41), — zou Bolland temet een woord in twee beteekenissen gebruiken?

Als we dat aannemen, dan loochent dus Kant de kenbaarheid van een boven het menschelijk denken (of boven het menschelijk bewustzijn?) uitgaande waarheid (waarheid weer opgevat als het ware, het in zijn Erscheinung niet kenbaar wordende an-sich, dat zum Grunde liegt aan de „waargenomen dingen"), en wil hij de bekendheid met zoo'n waarheid tegelijk opwekken.

Maar wat beteekent nu uitgaande boven? Gaat het wezen van de menschelijke kennis, het door ruimte, tijd en categorien bepaald zijn ervan en het onvermogen om te weten, wat ten grondslag ligt aan de waarnemingen of dingen, gaat die bepaaldheid en beperktheid boven het denken of boven het bewustzijn uit? Men zou zoo zeggen dat de beperktheid van het weten, als ze boven het denken uitgaat, al een heel wonderlijke beperktheid is. Het heeft ook geen zin, hier met beschouwingen over de grens aan te komen; we kunnen niets aanschouwen zonder ruimte, we kunnen niets denken zonder categorien, we kunnen geen van beiden zonder tijd; dus kunnen we niets weten van het ruimte-, tijd- en categorienlooze: gaat dat onvermogen boven het denken, boven het bewustzijn uit?

Het begrip grens als dat wat scheidt en vereenigt, heeft hiermee niets te maken; ruimte, tijd en categorien zijn geen grenzen van het kenvermogen, waarbuiten iets anders zou liggen; er is niets tegen, de door Kant aangenomen ontoereikendheid van ons weten beeldsprakig beperktheid of begrensdheid te noemen, maar dan moeten we ons blijven herinneren, dat het beeldspraak is. En wanneer nu iemand zeggen mocht, dat dan toch het zoo gedefinieerd zijn van ons kenvermogen als dàt iets tot het begrip grens leidt, dan brengt hij in de redeneering van Bolland een heel nieuw element, want Bolland verwijt Kant hier niet, dat hij niet over iets en wat anders enz. heeft gepeinsd, maar dat hij, terwijl hij de kenbaarheid van **het** wezen van de dingen loochent, de bekendheid met een wezen (nam. **het** wezen van het ding: menschelijk kenvermogen) erkent. Het spreekt van zelf, dat Bolland Kant's tekortkomingen dááruit verklaart, dat hij de categorien niet heeft „doordacht," maar dat is een heel andere kwestie; op de bladzijden, die ik nu behandel, is van verklaren geen sprake, alleen van feiten. Bolland zegt: Kant beweert dit, dan mocht hij niet beweren dàt; hij spreekt zich zelf tegen. Niet dit is hier Bolland's grief, dat Kant niet vraagt naar de definitie van een definitie, voordat hij het kenvermogen definieert, maar dat hij, terwijl hij het nu eenmaal zóó definieert, in tegenspraak komt met zich zelf; òf die tegenspraak een gevolg is van Kant's verzuim, de categorien te doordenken, is een vraag, die Bolland hier niet bespreekt en die alleen gewelddadig in de argumentatie ad hominem kan worden ingeschoven.

Zoo zien we, dat ook de opvatting van subjectiviteit als denken (of bewustzijn) onbegrijpelijk laat, wat er staat. Ik herinner

aan den vorigen zin: (het wezen wordt niet gekend in zijn Erscheinung) dat dit zoo is, zal wel in deszelfs wezen bij alle verscheidenheid ook in andere bewustheden metterdaad en op zich zelf zoo zijn.

De bespottelijke draai van den zin: dat dit zoo is, zal wel zoo zijn met het wonderlijke zoo dient om den overgang te markeeren van het ware tot waarheid (2); want het lijkt me onbetwijfelbaar dat aan beide beteekenissen van waarheid tegelijk is gedacht; alleen dan wordt de onbegrijpelijkheid begrijpelijk (eenheid van tegendeelen).

En laat nu Bolland vooral niet zeggen dat, wel doordacht, waarheid (1) en waarheid (2) hetzelfde zijn. Ja, dat leert het absoluut idealisme, waarvan de noodzakelijkheid juist uit Kant's tegenspraak met zich zelf moet blijken; een halve pagina verder, nadat Bamberg tot rust is gekomen, kan zonder fout in de redeneering die gelijkstelling worden verkondigd, als volgende uit of opgesloten in het nu noodzakelijk geworden absoluut idealisme. Voordat de onvermijdelijkheid daarvan is aangetoond, mag niet een stelling ervan worden gebruikt.

Maar misschien zegt Bolland: de onvermijdelijkheid van het absoluut idealisme is in het voorafgaande al aangetoond, dus ik bega hier geen petitio principii, ook al zie ik daar geen been in (cf. pag. 8).

Dan zou ik wel willen vragen, of het een grief tegen Kant mag zijn dat hij, onder waarheid nu eenmaal niet hetzelfde verstaande als Bolland, in strijd komt met Bolland's opvatting, en of het aangaat iemand in tegenspraak met zichzelf te laten schijnen door in zijn termen te leggen, wat men zèlf er bij denkt.

Op het gebruik van termen als het ware, waarheid, de waarheid zal ik later terugkomen.

Nadat Bolland over waarheid uitgegoocheld is, moet het wezen nog een beurt hebben: „terwijl hij het weten tot iets onwezenlijks maakt, moet het weten, waarin de kenbaarheid van onwezenlijkheden en de onwezenlijkheid van kenbaarheden beseft wordt, op algemeen geldige wijze inhouden, hoe het met de menschelijke rede in haar wezen gesteld is."

Met Bolland's voorstelling, dat Kant het weten „tot iets onwezenlijks maakt", is Gabler's afkeuring van kennistheoretische beschouwingen te vergelijken. Hij zegt in § 14 van zijn Kritik des Bewusstseins, dat het een heelemaal ongerechtvaardigde „und Alles vielmehr schon voraussetzende" vooronderstelling is „welche in völliger Trennung erst unser

Erkennen auf die eine, das Wahre oder Absolute auf die andere Seite stellt, und dann fragt, wie sie beide zusammenkommen, — eine Voraussetzung, die um so unwahrer wird, wenn sie zugleich unser Erkennen, welches doch, nach dieser Annahme, für sich noch kein Erkennen des Wahren sein, oder vorerst ausser dem Wahren und Absoluten sich herumtreiben soll, gleichwol als etwas Wahres und Reales und für sich Gültiges gelten lässt.

Dat Kant met Erscheinung vaak verschijnsel bedoelt, ontken ik niet, maar als men let op alle plaatsen, die overeenstemmen met de uitspraak: Es folgt auch natürlicher Weise aus dem Begriffe einer Erscheinung überhaupt, dass ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist en met zijn boven geciteerd antwoord op Eberhard's kritiek, dan blijkt toch zijn overtuiging omtrent het verschijning zijn van de waarneemsels of voorwerpen of dingen zoo duidelijk, dat men geneigd is Hartmann gelijk te geven, die zegt dass Kant sein Lebenlang unermüdlich danach rang, zu beweisen, dass und warum die Erscheinung nicht bloss Erscheinung **heisst**, sondern auch wirklich **ist**, und dass dieses gewaltige Ringen der eigentliche und wahre Inhalt seiner Kritik der reinen Vernunft ist.

Natuurlijk zal Bolland, die in Kant nu eenmaal een embryonalen Hegel ziet, den eigenlijken en waren inhoud van de Kritiek zien in diè gedachten, die over Fichte tot Hegel hebben geleid. Maar dat er een groot verschil is tusschen verschijnsel en verschijning, zal Bolland toch ook toegeven; hij kan ook niet ontkennen dat hij Kant's gedachte onzuiver weergeeft door te zeggen, dat het wezen der.... zaak volgens Kant in haar verschijnsel niet kenbaar (wordt), nog heelemaal afgezien van het onmogelijke hollandsch: verschijnsel van het wezen der zaak.

Voorzoover nu de voorwerpen of dingen bewustzijnsbepaaldheden of -toestanden zijn, zijn ze verschijnselen; voorzoover ze worden beschouwd als voortgebracht op instigatie van iets, zijn ze verschijningen, en wel verschijningen van twee dingen: van dat iets en van de bewustzijnsnatuur. Dan hebben we de Kantische tweeheid.

Voorzoover onderscheid wordt gemaakt tusschen mijn subjectief bepaalde of voor mij alleen geldige appelwaarneming en den voor de menschheid geldenden appel, is die appelwaarneming als Beschaffenheit meines Gemüths weer verschijnsel, en als resultaat van mijn geestelijke inrichting aan den eenen kant en den appel aan den anderen kant weer

verschijning van die twee; maar tegelijk is nu die menschheidsappel een verschijning of bestaansuiting of manifestatie, vyakti, van een Wezen. Nu hebben we de Kantische drieheid. Door de vermenging van het kennistheoretische en het metaphysische zijn deze beide opvattingen niet zuiver gescheiden.

Wanneer nu Bolland spreekt over de kenbaarheid van onwezenlijkheden en de onwezenlijkheid van kenbaarheden, dan denkt hij daarbij aan verschijnselen; daartoe diende juist zijn vertaling van Erscheinung (Het wezen der zaak achter het gegeven.... wordt volgens Kant in haar verschijnsel niet kenbaar). Ik beweer natuurlijk niet dat Bolland zich van te voren een plannetje maakt, hoe hij den lezer er zal laten invliegen; hij is volkomen te goeder trouw en alleen zelf een slachtoffer van zijn gebrek aan taalgevoel en dus aan begripsonderscheiding. Voor een groot gedeelte is Kant de schuld, wat niet wegneemt dat Bolland woorden als Wesen, Erscheinung anders gebruikt dan Kant ze doorloopend bedoelt.

In elk geval en ook al beroept Bolland zich op plaatsen, waar Kant over de kenbaarheid van onwezenlijkheden en de onwezenlijkheid van kenbaarheden spreekt op een manier, die met de zijne overeenstemt: wanneer hij zegt, dat Kant het weten tot iets onwezenlijks maakt, gebruikt hij onwezenlijk even zoo in een andere beteekenis als in het voorafgaande en aan het slot van dezen zin het woord wezen. Hierop hoef ik niet meer terug te komen.

Door al dit gegoochel lukt het Bolland, Kant een andere tegenspraak met zich zelf toe te dichten dan waarvan hij te beschuldigen is. Kant heeft niet behoorlijk afgerekend met het solipsisme; daarom verwart hij de vraag naar het Ding-an-sich of er tijdens zijn slaap iets is, onverschillig of is beteekent gedacht wordt of denkt of nog meer of iets anders, met de vraag naar het Wezen: àls er menschelijke bewustheden zijn, dan is voor hen het wezen van de dingen (in dien tusschen de tweeheids- en de drieheidsopvatting weifelenden zin) onkenbaar, omdat dit „wezen" nu eenmaal ruimte-, tijd- en categorienloos is (behoudens de latere beperking van die uitspraak).

Bolland zegt: Kant beweert dat het „wezen" van de dingen, de waarheid, onkenbaar is, en vergeet dat hij dan toch het „wezen" van het algemeen menschelijk kenvermogen kent. Omdat nu een vaag verwijt van oppervlakkigheid tegenover het solipsisme door alles heen schemert, krijgt het spelen met de termen op en voor zichzelf, wezen, verschijnsel en waarheid iets heel verleidends; want de

gerechtvaardigdheid van dit niet duidelijk uitgesproken verwijt irradieert nu naar de nièt gerechtvaardigde, uit woordenspel losgeplozen grief. Als Bolland ons had willen bedotten, had hij het niet scherpzinniger kunnen aanleggen; dan zou ik de grootste bewondering hebben voor den menschkundigen takt, de psychologische finesse, waarmee hij sluw opgewekte ontevredenheid over werkelijke tekortkoming gebruikt om gemakkelijker ontevredenheid over denkbeeldige fout te suggereeren. Maar Bolland is zelf bedot. Bolland wil naar het absoluut idealisme, naar „het mooie". Dat Schopenhauer's Primat des Willens ook in het wetenschappelijke geldt, zien we weer aan Bolland.

Volkomen waardeloos is het dus, wat Bolland verder zegt (Z. R. pag. 30):

> „Zoo geraakt de Kantisch kritische rede met zichzelve in eenen strijd, waardoor zij boven haar subjectief idealisme wordt uitgedreven tot het 'absoluut idealistische' besef, dat het tot zichzelf komende ware uit zichzelf idee, dat het op zichzelf en voor zichzelf sub- en objectief, ob- en subjectief in eenen is. In het absolute (of in eigen tegendeel tot zichzelf komende) idealisme is het dan begrepen (cf. pag. 24!), dat het kenbare voorwerp als zoodanig niet het onbekende ding op zichzelf maar ding voor mij is en het voorwerp slechts in zijne verhoudingen tot den mensch aan den mensch bekend wordt, zonder dat daarom datgene, wat aan het voorwerp het ware is, buiten en achter zulke verhoudingen als eene ommezijde der voorzijde verscholen ligt."

Dit is daarom waardeloos, omdat Bolland op de voorafgaande bladzij de onvermijdelijkheid van Hegel hoegenaamd niet heeft aangetoond; de bewijsvoering overtreft het meest overspannen ideaal van mislukking. Of bedoelt Bolland alleen het historisch verloop? Bedoelt hij, dat Hegel feitelijk op Kant is gevolgd (zooals er anderen op Kant gevolgd zijn, die ook beweren hem te hebben voortgezet)? Maar dat kan niet om de strekking van het geheel: Bolland wil niet laten zien dat Hegel's gedachten gevolgd zijn òp Kant's gedachten, ook niet alleen, dat ze er uìt gevolgd zijn, maar dat die heele logische of redelijke ontwikkeling geleid heeft tot dè ware wereldbeschouwing, waarbij het van geen belang is, of men spreekt van het systeem of

van een systeem (Z. R. pag. 40); dat hangt daarvan af, of iemand zelf absoluut idealist is; evenals een geloovig christen spreekt van het geloof, zoo Bolland, de aanbidder van den Christus der wijsbegeerte, den erhabenen Erlöser des Gedankens, van het systeem.

Als het absoluut idealisme meent, zich gerechtvaardigd te hebben door het schijndiepzinnig gebeuzel van Zuivere Rede pag. 29, stelt het al heel, heel lage eischen aan wetenschappelijkheid. Dat het zich niet rechtvaardigen kàn, is hiermee niet beweerd. Evenals ik boven, na te hebben aangetoond, door welken kunstgreep Bolland de grondgedachte van Hegel's wereldbeschouwing haalt uit de vraag: hoe moeten we denken over de werkelijkheid, erkende dat die grondgedachte daarmee niet getroffen is, zoo spreekt het van zelf, dat uit het Bamberggedoe van de uit elkaar gerafelde bladzij de onjuistheid van het absoluut idealisme volstrekt niet blijkt. Iemand, die de beantwoording van een mathematisch vraagstuk verkeerd opzet, kan door foutencompensatie tot een goed antwoord komen; Kant's verzuim geen scherp geformuleerden modus vivendi te hebben gezocht met doordacht solipsisme, en zijn daarmee samenhangende (hoewel niet altijd volgehouden) gelijkstelling van Ding an sich en Wezen hoeven dáárom geen bezwaren te zijn tegen Hegel, omdat zijn transcendentale synthesis van de apperceptie „een punt van uitgang" is geweest, „dat heeft moeten leiden tot het absolute idealisme van Hegel" (Coll. Log. pag. 88). Dat elk philosoof het solipsisme te woord moet staan, is evident; practisch is niemand solipsist, maar het komt er op aan te rechtvaardigen, als het kan, of te verdedigen of, als ook dat niet gaat, ten minste te verontschuldigen, dat men het theoretisch ook niet is, en de voorwaarde te formuleeren, waaronder men geen solipsist hoeft te zijn. Niets is gemakkelijker dan het een theorie van een dolleman of van een barbaar te noemen, maar wie dat doet, bewijst òf dat hij er geen weg mee weet (zooals Schopenhauer), òf dat hij den geweldigen ernst van de kwestie niet begrijpt.

Of en hoe het absoluut idealisme het solipsisme te woord staat, zullen we later onderzoeken. Voorloopig kunnen we ons alleen verwonderen over het vreemd verschijnsel dat Bolland, als hij in zuivere redelijkheid aan het twijfelen en vragen gaat (Z. R. pag. 12), wel de verbijsterende mysterievragen stelt: is ruilen geven, of is

het nemen, werkt men in redelijkheid van samenleving voor zichzelven of voor anderen, en is des eenen dood den ander zijn brood of hebben wij elkander van noode? maar het overbodig vindt onder al die moeilijkheden, die bijna twee bladzijden vullen, ook bijv. deze op te nemen: Is de verbijzondering des Begrips tot zelfbewustwordingsmiddelpunten, hoedanige boven de subjectiviteit des schrijvers dezes boeks uitgaan, blootelijk de waan eens onkritischen bewustzijns, of heeft de zelfgewisheid zijner de noodzakelijkheid dezer veelheid beseffende rede waarheid op en voor zichzelve?

Men zou verwachten, iets dergelijks te vinden als eerste vraag, in plaats van: Is tweemaal twee tweemaal twee, of is het wat anders? Want het zou geen zin hebben te zeggen, dat de twijfel aan de „existentie" van bewustzijnssferen zooveel Vermittlungen noodig heeft, dat er op die pagina's geen gelegenheid was tot twijfel; het doet er niets toe, hoe veel of hoe weinig overwegingen hebben geleid tot dien twijfel: dat zal heel verschillend zijn bij verschillende individuen; àls die vraag eenmaal opgedoken is, laat ze een denkenden kop niet los; de botsing tusschen de practische zekerheid dat een waarneming iets anders is dan een hallucinatie, en de theoretische zekerheid dat beiden bewustzijnsbepaaldheden zijn, rechtvaardigt den solipsistischen twijfel, waarbij het van hoegenaamd geen belang is, welke ontwikkeling het subject heeft doorgemaakt, voordat het inzicht in de bewustzijnsnatuur van al het waargenomene opduikt. Hij die vraagt: Is ruilen geven, of is het nemen? diende ook te vragen: weet ik wakend, of droom ik wetend? De begripsmoeilijkheid van ruilen kan Bolland alleen daarom zoo puzzlen, omdat hij den ontzaglijken ernst van het solipsisme niet begrijpt. Wanneer Bolland een kistje sigaren koopt, zal hij toch wel niet met de handen in 't haar door den winkel loopen, en met wilde gebaren vragen: Maar mijn God? Wat doe ik nu? Geef ik? Of neem ik? De rookende Bolland geeft geld, **krijgt** sigaren en wandelt naar huis; de absoluut idealistische Bolland peinst over het ondoorgrondelijke van een bedrijf, dat geven en **nemen** vereenigt; waarbij hij in zijn hartstocht voor „het mooie" vergeet, dat krijgen en nemen niet hetzelfde is. De hàndelende Bolland twijfelt er niet aan, dat hij door de redelijkheid zijns werks en het werk zijner redelijkheid „het besef van het ware" bijbrengt, „waar aanleg is tot menschwording" (Z. R. X.) en dat hij door zijn college de velen, die „bijna mensch" zijn, tot menschen, tot zijns gelijken, maakt (Coll. Log. 41); maar de dènkende Bolland moest een boek, in het begin waarvan hij twee bladzijden vult met vragen, voor alles trachten te verdedigen of te verontschuldigen met de vraag: Wat is dit boek? Wat zijn deszelfs lezers? Uitsluitendlijk bepaaldheden mijner bewustwording (en welke gedachten worden opgewekt door den klank of het schriftbeeld: mijner) — of zijn dezelve ook wijders een iets, hetwelk boven de categoriale begripsverbijzondering van „iets en wat anders" uitgaat?

Zooals ik zei: we kunnen ons voorloopig alleen maar verwonderen, dat Bolland niet op een dergelijke manier begint. Wij zullen later zien of dit zwijgen over de eventueele representatiewaarde van voorstellingen, begrippen en gedachten een verzuim is geweest, dan wel een „van zelf sprekend" weglaten van het overbodige.

Een ding staat vast. Bolland's bewering: Zoo geraakt de Kantisch kritische rede met zichzelve in eenen strijd, waardoor zij boven haar subjectief idealisme wordt uitgedreven tot het 'absoluut idealistische' besef, dat het tot zichzelf komende ware uit zichzelve idee, dat het op zichzelf en voor zichzelf sub- en objectief, ob- en subjectief in eenen is, deze bewering met het samenvattende en resultaatuitdrukkende zoo als inleiding, is door niets gerechtvaardigd. In plaats hiervan moest er staan: zoo zien we, hoe iemand, die dezelfde woorden in verschillende beteekenissen gebruikt, alles aantoont wat hij wil. Ik zeg: aantoont, niet: bewijst, hoewel ik het recht zou hebben van bewijzen te spreken. Maar de zuivere rede wil niets bewijzen (bijv.: Kant zelf meent ook, dat hij 'bewijzen' moet, dat er 'gedemonstreerd' of 'afgeleid' moet worden; en zoo is hij het zich pijnlijk bewust, dat het inbeelding is dat er kan worden gedemonstreerd.... Coll. Log. pag. 55), en daarom zal ik graag uit beleefdheid de daad nemen voor den wil.

> „In het absolute (of in eigen tegendeel tot zichzelf komende) idealisme is het dan begrepen, dat het kenbare voorwerp als zoodanig niet het onbekende ding op zich

> zelf maar ding voor mij is en het voorwerp slechts in zijne verhoudingen tot den mensch aan den mensch bekend wordt, zonder dat daarom datgene, wat aan het voorwerp het ware is, buiten en achter zulke verhoudingen als eene ommezijde der voorzijde verscholen ligt."

Ik heb attent gemaakt op de symptomatische waarde van Bolland's uitdrukkingen: *hiermede is dan beseft, begrepen, bevroed* enz. Het is misschien toeval, dat we net hier, na zulk door en door onwetenschappelijk geredeneer, zoo'n Bollandisme vinden, maar er kan ook een diep psychologisch verband tusschen zijn, dat den schrijver zelf natuurlijk ontgaan is.

Wat is bedoeld met *voorwerp*? Dèze roode, zure, koude, gladde appel? [1]) Blijkbaar wel, want het is *ding voor mij*. Maar wat voor zin heeft het te zeggen, dat die *kenbaar* is? Die bijvoeging is overbodig: hij bestaat alleen als gekende = bewuste. Hij is heelemaal bekend evenals buikpijn, evenals elke bewustzijnstoestand of bepaaldheid. En zegt men nu: ja, maar ik kan hem doorsnijden; dan blijkt dat hij van binnen geel is, en dat wist ik zonder dàt niet; ik leer meer kennen van dien appel, en inzoover is hij *kenbaar* — dan antwoord ik: Zeker, maar nu hebben we ook een ànder voorwerp: eerst hadden we dien rooden appel, nu hebben we den gelen appel; de roode appel, als bewustzijnsbepaaldheid, was wat hij was, zooals buikpijn buikpijn is; na verschillende andere bewustzijnsbepaaldheden: meswaarneming, bewegingsgewaarwordingen enz. treedt ten slotte deze bewustzijnsbepaaldheid op: gele appel; het *voorwerp* is nu een ander. Wanneer de buikpijn-nù iets anders gekleurd is dan straks, (ik moet dit afschuwelijke beeld: *gekleurde buikpijn* gebruiken, want als ik *gekleurd* of iets dergelijks weglaat, komt er iets dat misverstand kan opwekken), dan zeg ik toch ook niet, dat ik van die buikpijn-toen iets meer ben te weten gekomen, en dat die buikpijn-toen *kenbaar* blijkt. Even dwaas is het, van dien rooden appel te zeggen dat hij *kenbaar* is; ook wanneer ik, onkritisch gezegd, zie dat er

---

[1]) Ik verwijs naar pag. 104. Terwille van de kortheid houd ik de onnauwkeurige manier van zeggen, maar met de heel heldere zekerheid, dat ik het onnoembare zie en het onzichtbare noem, en dat ik het begrip denk (cf. pag. 76), terwijl er een onnoembare gewaarwordingsgroep aanwezig is. Die twee bestanddeelen van de totale bewustzijnsbepaaldheid zijn daarbij niet even scherp, niet even duidelijk bewust: de gewaarwordingshelft kan heel helder zijn, dan vernevelt het begrip en omgekeerd.

bruine pitten in zitten en dat die pitten bestaan uit kiempjes en korreltjes, dan blijft het, zoolang *voorwerp* beteekent: *bewustzijnsbepaaldheid*, onnoozel te beweren dat ik dat *voorwerp* beter leer kennen: de verschillende Beschaffenheiten des Gemüths volgen op elkaar, meer niet. Het **begrip:** *appel* begeleidt de gewaarwordingsgroepen als een point d'orgue, omdat ik dit begrip nu eenmaal heb, of anders gezegd, omdat de veeleenigheid van mijn bewustzijn zich ook tot deze bepaaldheid verbizondert; maar deze of overeenkomstige gewaarwordingstoestanden kùnnen optreden zonder het begrip.

Wie bijv. in een sublimeering van aesthetische stemming naar een stuk natuur kijkt, ziet geen „boomen" en geen „wolken"; hij ziet ook geen „groen" en geen „wit"; die begrippen bestaan niet in hem. Wie muziek hoort en er heelemaal in is, hoort geen „c" en geen „e", hoort ook geen viooltimbre en geen bazuinklank; d. w. z. hij denkt niet: *boomen, wolken, groen, wit, c, e*; hij is op dat oogenblik, wat men zou kunnen noemen: *das sinnliche Bewusstsein* verrijkt met schoonheidsemotie.

Wanneer een koe staat naast een sloot, kalm kwijlend, een kwartier lang, en een kikvorsch zit op een pompenblad, onbeweeglijk, een kwartier lang, bereiken ze dan niet het ideaal van het begriploos, sinnliche Bewusstsein, zonder het gevaar, die gelukkigen! van dialectisch omslaan in het waarnemend bewustzijn met zijn voor kwijlgenot vernietigende tobberijen? Iets dergelijks bereikt, al is 't maar voor kort, het aesthetisch bewustzijn; koe of kikvorsch heeft nòg geen begrippen, wie schoonheid ondergaat, niet méér. Maar de gewaarwordingen, die in het waarnemend bewustzijn samengaan met de er als 't ware overheen vallende begrippen, zijn wel degelijk aanwezig.

Zoolang ik nu met *voorwerp* bedoel de bewustzijnsbepaaldheid, die in het niet-aesthetisch bewustzijn meestal samengesteld is uit een gewaarwordingencomplex en een begrip, kan ik wel zeggen dat het begrip vollediger en rijker wordt door de bovengenoemde veranderingen van Beschaffenheit des Gemüths (gele appel, pitten), maar niet dat het *voorwerp*, als geheel, beter gekend wordt. Die gewaarwordingsgroepen volgen elkaar op, en dat ze bijdragen tot verheldering of aanvulling van het *begrip: appel* geeft me niet het recht te zeggen, dat deze *totale* bewustzijnsbepaaldheid: *appel kenbaar* is. Zoo wordt mijn *begrip: buikpijn* vollediger, wanneer de gewaarwordingsgroep verschillende stadien doorloopt, maar dèze bewustzijnsbepaaldheid, die bestaat uit *gewaarwordingen* en het *begrip:*

buikpijn is daardoor niet kenbaar. Dat is niets anders dan woordmisbruik. Even willekeurig zou het zijn te zeggen, dat het begrip: appel in die gele appelhelften en microscopische celletjes zijn momenten doorloopt of ontvouwt, zoo dat die helften en die celletjes het begrip zelf zijn in zijn bepaalde bizonderheden; want afgezien van de vraag, of ik dat niet hoogstens dàn zeggen mag (wat voorloopig ook twijfelachtig is), wanneer de appel vergaat en uit de pitten plantjes komen (dat is: wanneer de bewustzijnsbepaaldheid: roode appel gevolgd wordt door de bewustzijnsbepaaldheden: vergane appel, ontkiemende pitten, plantjes), is ook nu weer miskend, dat de gewaarwordingsbestanddeelen van die totale bewustzijnsbepaaldheden kunnen optreden zonder de begrippen: appel, cel, kiem. (Vergelijk hiermee, dat in sommige talen wel woorden voor alle soorten van vogels en visschen bestaan', maar geen woorden vogel en visch).

Het voorwerp is ken**baar** heeft geen zin, wanneer met voorwerp wordt bedoeld: deze roode appel als ding voor mij.

Met welk recht zegt nu Bolland, dat „het kenbare voorwerp.... ding voor mij is en het voorwerp slechts in zijne verhoudingen tot den mensch aan den mensch bekend wordt"? Is het ding voor mij dan het ding voor den mensch? Is mijn bewustzijnssfeer gesloten of liever ondoordringbaar voor anderen en onuitkombaar voor mij, of kunnen anderen mijn gezichtsvoorstellingen, mijn klankgewaarwordingen hebben en ik die van anderen, gesteld dat ik andere bewustheden aanneem? Mijn appel, het ding voor mij, is rood; en terwijl deze bewustzijnsbepaaldheden bestaan: onnoembare gewaarwordingen, de begrippen rood en appel, de voorstelling ik met een inspanningsgevoel, die beurtelings helderder en vager worden, treedt een klankengroep op: die appel is grijsgroen. Hierdoor wordt verraden, dat er een bewustzijnsbepaaldheid „bestaat", die door een eventueel omspannend en vergelijkend bewustzijn waarschijnlijk (zooals blijkt uit unilaterale kleurenblindheid) ongelijk zou worden genoemd aan de bewustzijnsbepaaldheid, die het begrip rood bevat. Wat is nu het voorwerp, dat aan den mensch bekend wordt in zijn verhoudingen tot den mensch? Ik heb vroeger gevraagd, wáár de appel is, dien de niet daar aanwezige (want niet ruimtelijke) geestelijke personen zien, of hij misschien hier is, waar een oogenblik te voren het nabeeld was. Nù vraag ik: dit appelvoorwerp, dat de menschen leeren kennen in zijn verhoudingen tot hen, is dat rood of grijsgroen? Ik vraag niet: is de appel rood of grijsgroen, maar: is deze onnoembaarheid, die

volgens Bolland aan den mensch bekend wordt, rood of grijsgroen?

Bolland spreekt van „het Kantisch verenkelde bewustzijn"; hij spreekt van „andere bewustheden". Gesteld nu, dat hij een Albewustzijn waarschijnlijk kan maken, waarvan het Appelindividu (in den meermalen genoemden zin) een bepaaldheid is, kan hij dan dat verschil verklaren tusschen de waarnemingen? En kan hij ons die Einschränkungen-zelf doen begrijpen? En wanneer hij geen Albewustzijn aanneemt, heeft dan volgens hem dat „voorwerp voor de menschen" een kleur?

Als Bolland mocht vallen over het woord: verklaren, dan mag hij daarvoor zetten: laten zien dat het in de rede ligt of iets dergelijks; maar alleen onder deze voorwaarde, dat hij.... laat zien 1) hoe hij het solipsisme overwint, zoo dat hij spreken kan van de rede, en 2) dat die aan de menschen **bekend wordende,** dus van de menschen **o**nafhankelijke, voorwerpen onderworpen zijn aan een van de menschen onafhankelijke Rede, die met de onze gelijksoortig is.

Bolland zegt, dat het voorwerp slechts in zijn verhoudingen tot den mensch aan den mensch bekend wordt „zonder dat daarom datgene, wat aan het voorwerp het ware is, buiten en achter zulke verhoudingen als eene ommezijde der voorzijde verscholen ligt."

Het ware is volgens Bolland werkzame werkelijkheid. „Het ware is eeuwiglijk dit, zich in zichzelf te onderscheiden" (Coll. Log. pag. 23). Ja, dat is heel mooi, maar nu datgene wat „aan den mensch bekend wordt." Dit zal toch wel niet beteekenen: wat aan de menschheid bekend wordt, maar: wat aan grooter of kleiner groepen van menschen bekend wordt. Zon en maan worden misschien den mensch bekend; misschien, want er „zijn" blindgeborenen, ook volgens Bolland. Maar zeker is het dwaasheid te zeggen, dat dèze roode appel aan den mensch bekend wordt. Gesteld nu 1): dit appelvoorwerp voor meer of minder menschen is hun (gemeenschappelijke?) bewustzijnsbepaaldheid (enkelvoud); dan wordt het niet bekend, maar is bekend; dat zagen we boven. Behalve de duisterheid van het enkelvoud hebben we de onjuistheid van de opvatting, alsof een uit gewaarwordingen en begrip samengestelde bewustzijnsbepaaldheid kenbaar zou zijn. Gesteld 2): dit appelvoorwerp voor meer of minder menschen is niet bewustzijnsbepaaldheid; dan is het dat, wat Kant noemt het Ding-an-sich van dezen appel, een term dien ik niet

verdedig (cf. pag. 111), maar die bij gebrek van een beteren heel goed kan gebruikt worden.

Tusschen deze tweė hebben we te kiezen. En we kunnen ongelukkig niet met, eenzijdige verstandsfixeering versmadende, redelijkheid zeggen: niet dit òf dat; ook niet: nòch dit, nòch dat; maar: zoowel dit, als dat. We kunnen zoo niet spreken, omdat de eerste onderstelling onzin is en alleen ter wille van de volledigheid genoemd werd. De verheldering, het zuiverder en vollediger worden van het begrip: appel na of door de verschillende totale appelbepaaldheden van mijn bewustzijn rechtvaardigt niet de bewering, dat deze totale appelbepaaldheid van mijn bewustzijn kenbaar is.

Zoo komen we aan het eind van onze ontleding terug bij het begin: „Kantische grondstelling is de opmerking, dat er onderscheid is in het wezen tusschen het ding voor mij en het ding op zichzelf."

We hebben de bladzij, die de onvermijdelijkheid van Hegel wil aantoonen aan de tegenspraak van Kant met zich zelf, uit elkaar gerafeld, de woordspelingen laten zien, waarmee de schijn van historische en redelijke noodzakelijkheid wordt voorgegoocheld, en worden voor die moeite beloond door het inzicht, dat Bolland, ondanks de handigheid van zijn absoluut idealisme, zelf tot de erkentenis gedwongen wordt, dat de hypothese van het Onafhankelijk Bestaande, van het Ding-an-sich niet af te wijzen is. In Bolland's woorden: zonder dat daarom datgene, wat aan het voorwerp het ware is, buiten en achter zulke verhoudingen als een ommezijde der voorzijde verscholen ligt wordt met voorwerp bedoeld de (gemeenschappelijke?) bewustzijnsbepaaldheid: dèze roode appel, en we hebben gezien tot welke ongerijmdheid dit zeker (de kenbaarheid van een bewustzijnsbepaaldheid) en tot welke metaphysische moeilijkheden het waarschijnlijk of misschien leidt (de gemeenschappelijkheid en het enkelvoud).

Het verscholen liggen van „het ware" als een ommezij van de voorzij, deze uitdrukking verliest haar verschrikking, zoodra we bedenken dat ze uiting geeft aan de meening, dat die Werkelijkheid hièr zou moeten zijn. Hièr, waar zooeven een nabeeld was, is niet datgene, wat onafhankelijk daarvan Bestaat of het in verhoudingen komt

tot Menschen, niet: tot mijn menschvoorstellingen-daar, maar tot Bestaandheden die, in verhouding komende tot mijn bewustzijn, zich verraden door de zoogenaamde werkelijke-menschen-daar.

Tot de ontkenning van die ommezij verleidt ook de term: het ware aan het voorwerp. We hebben het misverstand behandeld, dat het Ding-an sich van dien appel in of achter dien appel zijn geheimzinnig spokenbestaan zou leiden, en we zullen dadelijk nog twee plaatsen uit Bolland aanhalen, die het waarschijnlijk maken dat Bolland zelf geen andere opvatting er van kent. Maar eerst het slot van de passage, die voorgeeft de onvermijdelijkheid van het absoluut idealisme aan te toonen uit Kant's tegenspraak met zichzelf. „De redelijkheid erkent het bestaan van het onbekende, doch niet het bestaan van het onkenbare redelijke; het onkenbare onredelijke echter heeft als zoodanig geene waarheid of redelijke belangwekkendheid."

In dezen zin op deze plaats ligt iets hoog-komieks. Bolland heeft in het voorafgaande verscheiden dingen evident gemaakt: 1) dat hij een voor een philosofeerend mensch noodlottig grof taalgevoel heeft; 2) dat iemand, die hetzelfde woord gebruikt in verschillende beteekenissen, alles bewijzen kan wat hij wil, waarbij niet, ter verontschuldiging, de vraag mag worden gesteld: of dan wel ooit iemand hetzelfde woord tweemaal kàn gebruiken (Het Verstand en zijne Verlegenheden pag. 11), want de moeilijkheid van het begrip: hetzelfde doet er hier niets toe; 3) dat Kant de solipsistische en zelfs illusionistische consequenties niet heeft bedacht van zijn met transcendentaal-realistische antecipaties vermengd idealisme; 4) dat Bolland die consequenties evenmin bedenkt en 5) daarom Kant in hoofdzaak iets anders verwijt, dan hij hem verwijten mocht; 6) dat hij dit òngegronde verwijt door onduidelijk doorschemerend gègrond verwijt aannemelijk tracht te maken en zich voor de rest behelpt met woordgegoochel — maar een uit Kant's tegenspraak met zichzelf volgende onvermijdelijkheid van het absoluut idealisme heeft Bolland op pag. 29 van Zuivere Rede zoo min aangetoond, als de feitelijkheid van een absoluut idealistisch besef in de vraag: „Hoe moeten we denken over de werkelijkheid?" Coll. Log. pag. 3 en vlg. Natuurlijk is hiermee nu niet bewezen of aangetoond, dat het absoluut idealisme het bij 't verkeerde eind heeft, evenmin als het tegendeel zou bewezen zijn, wanneer de onafwijsbaarheid er van ten gevolge van een tegenspraak van Kant met zich zelf wèl was aangetoond. Het komt me voor, dat Bolland heel verschillende

dingen verwart. Gestelt dat in die vraag: „Hoe moeten we ...." werkelijk (= feitelijk) de heele wereldconceptie van Hegel of het absoluut-idealistisch besef opgesloten lag, wat zou dat dan nog? Blijkt misschien uit de vraag: „Hoe laat ongeveer komt de zon tegenwoordig op?" dat Copernicus ongelijk heeft? Wat zou dan, ook al làg erin wat Bolland erin lègt, daarmee voor het absoluut idealisme gezegd zijn? En evenzoo: gesteld dat Kant door zijn leer, dat het Ding-an-sich of het wezen van de „dingen" ruimte-, tijd- en categorienloos is en dus onkenbaar is voor elk op ruimte, tijd en categorien aangewezen intellect, zich in de tegenspraak verwikkelde, die Bolland hem verwijt, en gesteld dat de Kantisch kritische rede door die contradictie werd „uitgedreven tot het absoluut idealistische besef" — wat dan nog? Ook al was het geen Bambergbedrijf, van Kant die het w e z e n, als het aan de waarneemsels zum Grunde Liegende, onbereikbaar noemt, te zeggen dat hij daarmee dan toch het wezen van de menschelijke rede kent: zijn Kant's beschouwingen over de Erscheinung, over het object, den Gegenstand, over het Ding-an-sich, over transcendentales Object, over Object-an-sich zoo klaar en met elkander harmonieerend, dat we de (onderstelde) correctie van één tegenspraak zouden mogen begroeten als de Wijsheid, of ook maar als de halve Wijsheid, omdat Kant's gedachten over de transcendentale synthesis van de apperceptie het uitgangspunt voor de andere helft zijn geweest? Bolland stelt het op pag. 30 van Zuivere Rede zoo voor, alsof de zoogenaamde tegenspraak betreffende de onkenbaarheid van het wezen alleen al tot Hegel leidt; in het Collegium Logicum daarentegen wordt over Kant's geweldig hersenwerk, om tot helderheid te komen aangaande Object, transcendentales Object enz. met een soort van dédain gesproken, ook al wordt welwillend erkend, dat de gedachte van het ding op zichzelf onvermijdelijk is geweest; Coll. Log. pag. 58 heet dat alles „een buitenkant aan het kriticisme van Kant". Waaruit blijkt, dat Kant aan zijn buitenkant buiten Kant wordt uitgedreven. Maar de absoluut-idealistische uitwerking van de transcendentale synthesis in verband met de synthetische oordeelen a priori staat onder invloed van de eerste correctie; was diè anders uitgevallen, dan zou de tweede helft van de Wijsheid misschien weggebleven zijn. We kunnen dit nu niet uitvoerig bespreken, zonder den gang af te breken van onze kritiek op Bolland's opvatting van het Ding-an-sich; we bewaren dit dus voor later, als we aan „het mooie!" zijn.

Zooveel is duidelijk, dat Kant's uitdrijving niets anders bewijst

of aantoont of laat zien, of hoe de zuivere rede het wil gezegd hebben, dan dat Hegel niet uit de lucht is komen vallen, wat we al wel eerder wisten. In Kant zaten de kiemen van wat de negentiende eeuw heeft gedacht; de verschillende philosofische richtingen hebben, een iegelijk naar haren aard, de embryo's tot ontwikkeling gebracht, en ook dat niet zonder wederkeerige bakerdiensten. Dat er een lijn van Kant naar Hegel loopt over Fichte, bewijst even veel voor Hegel, als het voor Schopenhauer bewijst dat er een lijn van Kant over Fichte naar Schopenhauer loopt. Voor die concurreerende lijn schijnt Bolland — ik zal het dadelijk laten zien — een beetje bang. En te recht, wanneer eenmaal het simpele feit van historischen samenhang beschouwd wordt als wetenschappelijke rechtvaardiging van een philosofeem. In mijn oogen is het van niet het minste gewicht, of een gedachte van Kant afstamt of van mallen Teunis. Kant kan dwaze dingen zeggen en malle Teunis kan wijze dingen zeggen. Weet Bolland dan temet niet, dat er een eenheid van tegendeelen is? Dat het een genot is, het groeien na te gaan van een gedachte, spreekt van zelf; dat we er veel uit leeren, voornamelijk misschien wat we moeten vermijden, spreekt ook van zelf. Maar al sluit alles nog zoo mooi, daarom kan toch de zekere en finale sluiting een enorme dwaasheid zijn.

Bolland zou, dunkt me, verstandiger hebben gedaan, wanneer hij de Kantische grondstelling „dat wij enkel te weten komen, hoe de dingen ons voorkomen, niet hoe zij op zichzelven bestaan, en dat er onderscheid is i n h e t w e z e n (?) tusschen het ding voor mij en het ding op zichzelf", op pag. 29 van nabij had bekeken, in plaats van die grondstelling, als geen verdere toelichting behoevende, over te nemen. Bolland verwijst in onduidelijke woorden er naar, dat die gedachte ook wel bij anderen is opgekomen of ook voor anderen geldt, en dat Kant met die uitspraak niet een tot hem beperkt onvermogen van de menschelijke rede heeft bedoeld. (D a t d i t z o o i s, z a l .... i n d e s z e l f s w e z e n o o k i n a n d e r e b e w u s t h e d e n m e t t e r d a a d e n o p z i c h z e l f z o o z i j n). Wat had nu meer voor de hand gelegen, dan de vage uitdrukkingen te vervangen door scherper geformuleerde en notitie te nemen van Kant's overtuiging, dat een w e z e n ten grondslag ligt aan de E r s c h e i n u n g, door Bolland opzettelijk vertaald als v e r s c h i j n s e l? Dan zou van zelf de Bestaandheidsvraag zich hebben losgewikkeld als een vraag, die practisch door iedereen beantwoord i s, maar alleen onder één voorwaarde theoretisch op die manier beantwoord worden m a g. (Waarneming staat tot nabeeld, hallucinatie of

droom, zooals klikken staat tot liegen). Dan zou gebleken zijn, dat Kant's uitdrijving, wat dit punt betreft, een beetje voorbarig is.

Dat zou verstandiger geweest zijn, zeg ik. En Bolland kan nu niet antwoorden, dat hij in een boek over zuivere rede niet „verstandig" wil zijn. Hij praat op die pagina werkelijk zoo, als iemand die verstandig wìl zijn maar, door verlangen naar „het mooie" verblind, niet verstandig kàn zijn. Als hij niet-verstandig in den zin van redelijk had willen spreken, dan had hij het woord wezen niet zoo maar mogen gebruiken zonder te laten zien, òf hoe men (d. w. z. Hegel) tot die stelbaarheid komt, òf hoe men van die stelbaarheid naar het Begrip vertrekt.

De afleiding van Hegel uit Kant is hier dus finaal verongelukt. (De andere plaatsen bij Bolland, die hetzelfde bedoelen — de afleiding, wel te verstaan — zal ik later bespreken in verband met de transcendentale synthesis van de apperceptie).

En daarom maakt het een hoog-komischen indruk, wanneer Bolland's „rede" aan het slot van een passage vol Bambergerij verklaard, dat ze wel het bestaan erkent van het onbekende, doch niet het bestaan van het onkenbare redelijke; het onkenbare onredelijke echter heeft als zoodanig geene waarheid of redelijke belangwekkendheid.

De uitdrukking: het heeft geen waarheid beteekent: het is niet naar den zin van het absoluut idealisme, het past er niet in. Het heeft geen redelijke belangwekkendheid wil zeggen: mon siège est fait.

Een van de twee plaatsen, die ik nog wil aanhalen om Bolland's opvatting van het Ding-an-sich, staat Zuivere Rede pag. 28. Hier is sprake van het zoogenoemd zeker gaande 'empirisme', dat „niet zonder eigen tegendeel, niet zonder zijne onbewezene metaphysica is. Juist het wetenschappelijke verklaren willen laat het ondervondene en beleefde niet zonder meer gelden, maar gaat zichzelf en het zakelijk gegeven te buiten, om datgene, wat er achter steekt, als het wézen der zaak te bedenken; het zegt zich niet, dat het wezen van het verschijnsel het verschijnsel zelf is

in eigene idealiteit, maar stelt op half doordachte wijze een dubbel (of ondervonden en onondervonden) bestaan van het ding, dat eigenlijk een dubbelzien van het uiteendenkend bewustzijn zelf zoude kunnen heeten.

Dit is nu het ideaal van misverstand. Er steekt niets achter dien rooden appel, dat het wezen van dien appel zou zijn. Dat het empirisme in sommige van zijn verdedigers achter dien rooden appel daar een Appelwezen aanneemt, is waar; maar daarmee is de hypothese van het Ding-an-sich niet getroffen; daarmee is alleen bewezen, dat ondoordachtheid even goed bij anderen is te vinden als bij Bolland, die zich op zoo'n manier de bestrijding gemakkelijk maakt. Er is geen sprake van een dubbel bestaan van het ding, een ondervonden en onondervonden bestaan. Deze roode, koude appel heeft maar één bestaan, zooals buikpijn: een bestaan als bewustzijnsbepaaldheid, die ophoudt zoodra ik slaap. Het Ding-an-sich is niet een tweede bestaan van het ding, in of achter het eerste: het is datgene, wat zich door dezen rooden, kouden appel, die alleen een bewustzijnsbestaan heeft, verraadt of laat vertegenwoordigen. De bewustzijnstoestand, die als voorbeeld dient van het begrip: tastgewaarwording en de stof gedachte maken de bewustzijnsbepaaldheid: deze roode, koude appel tot een zoogenaamd werkelijk ding. De vraag is: wanneer ik slaap, is er dan niets? De vraag is niet: wanneer ik slaap, is hier dan niets? Deze vraag is niet te beantwoorden: dat hangt er van af. Treden er droomen op, dan is hier misschien een tijger. Treden er geen droomen op, dan is hier niets, omdat er dan heelemaal geen hier is.

Met de uitdrukking: wat er achter steekt is Gabler's Kritik des Bewusstseins pag. 27 te vergelijken. Ook Gabler gebruikt an-sich voortdurend in een heel anderen zin, dan waarin Kant het doorloopend bedoelt. Hij spreekt over de Grübelei, die het betwijfelbaar wil maken, ob die Gegenstände auch wirklich so beschaffen seien, wie sie gesehen werden, ob das Runde z. B. nicht eckig, das Grüne nicht vielmehr rot sei; hij spreekt over eine verborgene Welt hinter dem, was wir sehen, en die dan ein täuschendes Spiel mit uns treiben und die Dinge in anderer Gestalt und Farbe, als sie in ihr haben, uns von aussen vorhalten wollte; hij spreekt van een hinterhältischen und heimtückischen Welt, waarin toch ook rond rond en groen groen blijft en waarvan we niets kunnen weten ausge-

nommen dasjenige, was davon auch nur unserem eigenen Wissen, d. h. hier unserer Erdichtung, anheim fällt.

Het kost me moeite, niet nu al mijn heele tuiltje van terzake dienende beweringen, die ik van tusschen Gabler's lintwurmen heb te voorschijn geplozen, den lezer aan te bieden, maar dat hoort alles meer bij „het mooie" of ten minste bij de phaenomenologische inleiding tot het mooie. Daarom laat ik 't nu bij deze eene aanhaling, om over te gaan tot de tweede plaats bij Bolland, die meteen kan dienen tot schrikwekkend voorbeeld, waartoe de Rede den mensch brengen kan.

Op pag. 133 van het Collegium Logicum wordt gesproken over Kant's „aanschouwing", waarin „niet helder onderscheiden wordt tusschen het aanschouwsel en het aanschouwende, al staat het eerste inderdaad onder de verbijzonderingen van het tweede, zoodat het, afgesneden van de kategorieën der subjectiviteit, geen bestaan op zichzelf heeft."

Die bestaanskwestie is een bête noire voor het absoluut idealisme en overal, waar die op de proppen komt, moet er opgelet worden, hoe Bamberg het beest weggoochelt; door dubbele onderstreping zal ik waarschuwen.

„Geen bestaan op zichzelf! Daarmee komen we tot de oude vraag: Wat **bleef** er **over** van **de** wereld, als er geen **mensch** was, om zich **een** wereld te denken? Was er dan niets **meer?** En dan willen de vragers altijd hebben dat men zegt: ja of neen. Wij doen dat echter niet; wij zeggen: laat er **overschieten** wat men wil, — het **heeft** dan geen waarheid. Want **als** wij eerst **laten gelden, dat waarheid overeenstemming is tusschen het denken en zijn voorwerp, dan is er, zal er waarheid zijn, meer noodig dan eenzijdigheid.** De waarheid **van** object **of** zaak zonder meer is een **stelbaarheid, die geen stand houdt. De waarheid is nu eenmaal eenheid van object en subject;** als die zuiver overeenstemmen en een zijn, hebben we wat we waarheid noemen. Zegt anders zelf maar eens, wat waar is! De vraag, of er van **de** wereld niets **over** zou **blijven**, wanneer er geen mensch meer was, om **een** wereld te denken, komt neer op de vraag: **is het ware niet denkbaar zonder denkbare waarheid?** Dat geeft een circulus vitiosus. Het eenige bij benadering terstond verstaanbare antwoord, dat wij hier kunnen geven, niet zoozeer om de betrokken personen te overtuigen als om ze af te schepen, is dit: Och, laat overblijven wat wil, maar wat overblijft, indien U het denken wegdenkt, dat is een ondenkbare denkbaarheid, een denkbaarheid, die geen stand houdt. Wat overbleef, zou zonder waarheid overblijven." (pag. 134.)

Hier hebben we nu het middel, waardoor het zwarte beest getemd en de concurreerende lijn Kant-Fichte Schopenhauer geknauwd moet worden. Ik zal den hier onmiddellijk aansluitenden aanval op Schopenhauer dadelijk bespreken in verband met een historische excursie van Bolland Coll. Log. pag. 89 en vlg.; eerst wil ik het envoûtement zelf van nabij bekijken.

Hem, die vraagt: Wat bleef er over van de wereld, als er geen mensch was om zich een wereld te denken? Was er dan niets meer?— kan maar één antwoord gegeven worden:

Wat u daar zegt, is dwaasheid om meer dan een reden. U spreekt van d e wereld en van e e n wereld. Met e e n w e r e l d bedoelt u blijkbaar het wereldbeeld, dat de mensch zich vormt, zijn persoonlijke wereld: anders was er voor u geen grond, van d e op e e n over te springen. Maar wat bedoelt u dan met d e wereld, waarvan volgens u iets zou o v e r b l ij v e n? Misschien u w wereld? Want als u van d e n mensch zegt, dat hij zich e e n wereld denkt, dan denkt u uw wereld. Of wil g e e n m e n s c h zeggen: g e e n m e n s c h h e i d en bedoelt u, dat alle menschen zich dezelfde wereld denken? Is dus volgens u mijn zon uw zon, zijn er niet evenveel waargenomen zonnen als er waarnemende menschen zijn, maar is er volgens u één gele, warme menschheidszon? Dan bedoelt u met e e n wereld niet de bij de verschillende individuen subjectief gekleurde werelden, maar de e e n e menschheidswereld met de e e n e gele, warme menschheidszon, de e e n e blauwe menschheidsmaan (excuseer de leelijk klinkende woorden). Maar in beide gevallen begrijp ik niet, wat dan d e wereld is, waarvan iets zou o v e r b l ij v e n. Hetzij volgens u elk mensch zich zijn wereld denkt, hetzij alle menschen zich dezelfde wereld denken — wat ik niet goed begrijp — u kan niet vragen, wat er na een Noachloozen zondvloed van d e wereld zou o v e r b l ij v e n, als u niet 1) zegt, in wat voor verhouding volgens u d e wereld staat tot de òf subjectieve òf menschheitliche wereld (die gele zon, die blauwe maan), en als u niet 2) duidelijk maakt, hoe er iets kàn o v e r b l ij v e n van d e wereld.

Bovendien begrijp ik niet, hoe u de menschheid zoo stelt tegenover d e wereld. Hooren ze er dan niet bij? En als ze er wèl bij hooren, wàt van hen hoort dan tot d e wereld? Hun lichamen? Maar

die zullen toch wel even goed bestanddeelen van de menschheidswereld zijn als de gele, warme zon. Hun gedachten? Alle gedachten? Of alleen de gedachten van hem die de wijsheid heeft, d. i. van den Hegelaar? Of ook de gedachten van hem die nog twijfelt, en van hem die, weter zonder wijsheid, omdat hij Bolland's collegium logicum niet mee heeft doorleefd (Coll. Log. pag. 41) atheistelijk niet gelooft in onzen lieven heer Hegel (pag. 15) en toch onbewust niet zoo dom is, als hij zich voordoet (pag. 113)? Of hooren de begrippen tot de wereld? Alleen de categorien van Hegel? Of ook andere begrippen? Is volgens u een gedeelte van de wereld dan ontstaan met de menschheid?

Ten derde: u vraagt of er dan niets meer was. Ligt ook hier niet duidelijk in, dat u aan een soort van aftrekking denkt? En wanneer u onderstelt, dat na aftrek van de menschheidswereld (of persoonlijke wereld?) niets meer overblijft, dan bewijst dit, dat volgens u het aftrektal, de wereld, misschien wel samenvalt met de menschheidswereld (of persoonlijke wereld?), maar zoo dat er aan den kant van het aftrektal misschien een plus is, dat dan zou overblijven: de wereld = de menschheidswereld + x. (Deze gedachte zit ook in uw gebruik van een). Maar hoe dacht u dan: dat er in de menschheidswereld een soort van kern zit, dien we niet kennen? De menschheidswereld bestaat toch uit voorstellingen en begrippen: kàn daarin iets zitten, dat overblijft na het wegvallen van voorstellingen en begrippen? Dat er in onze gedachten meer zit dan we vermoeden, is heel wel mogelijk, maar ook al willen we dat de kern noemen, dan verdwijnt die toch met de omhulling, evenals de asymptoten verdwijnen met de vierkantsvergelijking.

Een reeks van deze of dergelijke vragen is, dunkt me, het eenig goede antwoord op de vraag; de vraagsteller moet de dwaasheid van de en van overblijven gaan begrijpen.

Wat doet nu Bolland? Hij laat de dwaasheid bestaan en neemt die over. Denken we nu aan de opvattingen omtrent het Ding-an-sich, die ik besproken heb, denken we aan wat van den Bergh van Eysinga zegt: het Ding-an-sich is datgene van het ding, dat zou overblijven na aftrek van rood, koud, hard; denken we aan Bolland's ondervonden en onondervonden bestaan van het ding, aan Gabler's verborgene, hinterhältische und heimtückische Welt, dan blijkt nu zonneklaar, voorzoover er nog twijfel mocht bestaan, dat Bolland Hartmann's hypothese van het Ding-an-sich òf nooit heeft begrepen, òf

wel heeft begrepen maar eenvoudig negeert, om zich de zaak gemakkelijk te maken. Waarschijnlijk het eerste. Bolland wijst den vrager niet terecht, omdat hij zelf de zaak ook zoo opvat. Maar nu moet hij noodzakelijk in den knoei komen. Op een in zijn dwaasheid niet begrepen vraag hoort een dwaas antwoord. Dit antwoord komt hierop neer: waarheid is overeenstemming tusschen het denken en zijn voorwerp, of — want Bolland vindt dit hetzelfde — eenheid van subject en object; als die zuiver overeenstemmen en een zijn, hebben we wat we waarheid noemen. Zeg 't anders maar beter, wat waarheid is! Dus laat er overschieten wat men wil, het heeft dan geen waarheid. De vraag of er van de wereld niets zou overblijven, wanneer er geen mensch meer was om een wereld te denken, komt neer op de vraag: is het ware niet denkbaar zonder denkbare waarheid? En dat is een circulus vitiosus.

Maar dat lijkt me een heel wonderlijke redeneering! Ja, als het vaststaat, dat er geen Werkelijke Wereld is, onafhankelijk daarvan of een hoopje menschen hun gele, warme zon, hun blauwe maan hebben; als het vaststaat, dat òf de subjectief-persoonlijke werelden òf de menschheitliche wereld niet een bewustzijnsspiegeling of afschaduwing is van een (= de onbekende) Realiteit; als het vaststaat dat imē lōkās niet in de eerste plaats excentrische bewustzijnsverschijnselen zijn en in de tweede plaats verschijningen als symbolische vertegenwoordiging van een centrale Werkelijkheid of Werkzaamheid, m. a. w. als het vaststaat, dat het absoluut idealisme gelijk heeft met te zeggen, dat waarheid als eenheid van subject en object bestaat en dat dit het ware is, dan komt de vraag, of er niets van de wereld over zou blijven, als er geen mensch meer was om een wereld te denken, hierop neer: is het ware niet denkbaar zonder denkbare waarheid? Maar is er dan waarheid als eenheid van subject en object? Het valt ten eerste op, dat Bolland in den achtsten regel waarheid definieert als overeenstemming tusschen denken en „voorwerp", vier regels verder als eenheid van subject en object, en daarna zegt: als die zuiver overeenstemmen en een zijn, hebben we wat we waarheid noemen. Er ligt iets weifelends in die zinnen, net alsof Bolland voelt dat hij op glad ijs komt; de zekerheid mankeert hier, waarmee hij anders zijn gedachten — zijn wijsheid, zooals hij zelf zegt — uitspreekt. Vooral in den onmiddellijk volgenden zin: zegt anders zelf maar eens wat waar is! meen ik een soort van angstige, om instemming smeekende hulpbehoevendheid te voelen. Het

kan zijn, dat ik me vergis en dat er integendeel een triomf in jubelt; maar dan is er toch in dien uitroep van blijdschap of zelfvertrouwen iets kunstmatigs, gewilds. De eerste definitie van waarheid: overeenstemming tusschen denken en voorwerp is vrij onschuldig; daarmee kan iedereen het eens zijn. Overeenstemming is geen eenheid. (We spreken niet over de nog niet behandelde categorien: gelijk, identisch enz., want dan mocht Bolland ook niet spreken van eenheid). Tusschen Schopenhauer en sommige stukken uit de Oepanishad's is overeenstemming, die grooter of kleiner verschil niet uitsluit en volstrekt geen eenheid is. Of we hier nu eenheid van tegendeelen hebben, doet niets ter zake. Als iemand feiten, die hij beleefd heeft, aan een ander vertelt, dan kan er meer of minder overeenstemming zijn tusschen de voorstellingen, die hij den hoorder bijbrengt, en de door die voorstellingen, door die bewustzijnsbepaaldheden gerepresenteerde gebeurtenissen, die dan misschien zelf bewustzijnsbepaaldheden waren van den verteller zonder bewustzijnstranscendente correlaten. In deze gevallen spreken we allemaal van overeenstemming en niet van eenheid. Die eerste definitie dus kan iedereen aanvaarden.

Maar nu wordt voor overeenstemming eenheid gesubstitueerd. Bedoelt Bolland met die twee woorden hetzelfde? Waarom begint hij dan met een term, die misverstand kan veroorzaken? Dit is daarom zoo gewichtig, omdat hij op pag. 47 van Zuivere Rede zegt, dat „de waarheid juist dit is, in innerlijke redelijkheid van bewust zijn overééństemming van denken en zijn te blijken". Ik onderstreep het woord, waardoor volgens mijn taalgevoel waarheid een andere beteekenis krijgt dan in den zin: waarheid is overeenstemming tusschen het denken en zijn voorwerp, te meer omdat het artikel wegblijft (cf. op pag. 134 de verschillende zinnen, waarin de nù wel, dàn niet wordt gebruikt; ik wijs hier alleen op het verschil tusschen waarheid en de waarheid).

Nu staat er tusschen de eerste en de tweede definitie een heel merkwaardig zinnetje. Wanneer ik waarheid omschrijf als overeenstemming tusschen denken en voorwerp, dus tusschen twee, dan spreekt het toch van zelf dat er, zoodra een van de twee wegblijft, geen overeenstemming meer kan zijn; te vragen naar de waarheid vàn dat overblijvende, d. w. z. naar de overeenstemming-tusschen-twee vàn dat eene overblijvende, is zotteklap, zuivere onvervalschte zotteklap, en in hem die vraagt, wat er van de wereld zou overblijven, als er geen mensch was, om zich een wereld te denken,

komt het niet op, die wartaal uit te slaan. Wat zegt nu Bolland? De waarheid van object of zaak zonder meer is één stelbaarheid, die geen stand houdt.

Ten eerste is vroeger objectiviteit gedefinieerd als waarneembaarheid (Coll. Log. pag. 3). Men verwacht dus, dat object beteekent: waarneemsel of waarneming. Misschien is dit ook Bolland's bedoeling en zijn bij hem zaak en waarneemsel synoniem. Dan blijkt, dat hij de dwaasheid niet inziet van de onderstelling, dat er objecten d. i. menschheitliche waarneemsels — want van menschen alleen is sprake — zouden overblijven, als er geen mensch meer was. Als hij dat wèl inzag, zou hij er toch op wijzen; niet de meening, dat er nog objecten zijn na het eventueel verdwijnen van den mensch, keurt Bolland af, maar de meening, alsof die objecten waarheid zouden kunnen hebben. Nu is het aardig om op te merken, dat Bolland in zijn bestrijding van dien vraagsteller de vraag verandert: niet of er nog waarnemingen of waarneemsels zouden zijn, maar of er nog iets zou zijn, wilde hij weten. Of bedoelt Bolland met object niet: waarneemsel? Maar waarom definieert hij dan eerst objectiviteit als waarneembaarheid, wanneer hij toch niet van plan is zich eraan te houden? Bij beschouwingen als deze komt toch alles aan op de stiptste nauwkeurigheid in het blijven bij eenmaal vastgestelde definities; één enkele fout in het woordgebruik kan een heele redeneering omgooien. Dus een van beiden: òf Bolland houdt zich wel aan zijn vroegere omschrijving en bedoelt met object: waarneemsel of waarneming: dan is het onbegrijpelijk, dat hij niet nadrukkelijk wijst op de dwaasheid van de onderstelling (die bovendien niet eens de onderstelling van den vrager is), dat na het verdwijnen van den mensch of de menschheid nog menschelijke waarnemingen zouden voortbestaan; dat lijkt dan veel op de verwarring van: de wereld, een wereld, overblijven — alleen is 't nog wat erger — òf Bolland houdt zich niet aan zijn definitie: dan hebben we hier een voorbeeld meer van begripsverwarring, van het gebruiken van hetzelfde woord in meer beteekenissen, evenals wanneer hij spreekt over de waarneembaarheid der objectiviteit (pag. 69) en over gezonde objectiviteit (pag. 73). (Dit hangt samen met de dubbele beteekenis van -heid). Maar in beide gevallen brengt Bolland den vrager niet onder het oog, dat zijn vraag geen zin heeft, zoolang hij niet heeft duidelijk gemaakt wat dan de wereld is, waarvan een wereld moet worden afgetrokken; die dwaasheid neemt Bolland

zelf over: „laat er overschieten, wat men wil". Hij maakt hem er alleen op attent, dat overeenstemming-tusschen-twee vàn een overblijvende extract van onnoozelheid is. En nu is het psychologisch interessant, hoe hij dat doet: de waarheid van object of zaak zonder meer is een stelbaarheid, die geen stand houdt. M. a. w. de scherpst denkbare tegenspraak met een pas gegeven definitie is geen **zotteklap**, maar een **niet stand houdende stelbaarheid.**

Ik vermoed, dat hier twee of drie psychologische momenten aan 't werk zijn.

Wanneer iemand graag een hoogen dunk van zichzelf wil hebben, dan zal hij — iedereen zal dus de menschen, wier mindere hij zich voelt, wat naar boven schroeven; daardoor schroeft hij zijn eigen beteekenis ook op: wie lager staat dan zulke eminente menschen, staat toch zelf vrij hoog. Maar ook hen, wier meerdere hij zich voelt, zal hij niet zoo laag stellen, want meer te zijn dan een nul is een magere verdienste. Hij zal hen wel eens uitkafferen, maar dan meestal om het niet weten of niet begrijpen van dit of dat: als hij hen heelemaal onbeduidend vond, zou er weinig eer in steken hen te overtreffen.

Als Bolland nu zei: „na waarheid te hebben gedefinieerd als overeenstemming tusschen het denken en zijn voorwerp te vragen naar de waarheid van het voorwerp zonder meer is **kolderen**" — dan zou die definitie blijven wat ze was, nam. bruikbaar voor iedereen, omdat de term: overeenstemming verschillende opvattingen toelaat en bovendien niet heel duidelijk is, wat met voorwerp wordt bedoeld (over object = voorwerp? hebben we net gesproken). Maar door nu die andere meening, als zou het voorwerp zonder meer waarheid kunnen hebben, op te schroeven tot een stelbaarheid, die (als je er maar lang en grondig over peinst) geen stand houdt, wordt een soort van zelfvertrouwen opgewekt, dat zich gerechtigd vindt een stapje verder te gaan.

Ten tweede is de term: stelbaarheid, die geen stand houdt, gebruikt van zotteklap, uit den medicijnmanne: de tooverformule van het absoluut idealisme roept door de belachelijke statigheid van haar misbruik de stemming van convulsieve bovenmenschelijkheid op, die meer ziet dan op de aarde staande, rinkelbomlooze nuchterheid; roept op, misschien; verraadt.

Het kan ook zijn, dat het slot van den zin meehelpt: als wij eerst laten gelden, dat waarheid overeenstemming is tusschen het denken en zijn voorwerp, dan is er, zal er waarheid zijn, meer noodig dan eenzijdigheid.

Hier valt het totaal verkeerd gebruik van eenzijdigheid op. Eenzijdigheid is een geestelijke tekortkoming; eenzijdigheid is het bijv., in den niet gelukkigen term: Ding-an-sich niets anders te zien dan de dwaasheid, die er in ligt; het is de eenzijdigheid van het òf dit, òf dat fixeerend verstand, dat het absoluut idealisme bestrijdt. Door nu ten onrechte dit woord te gebruiken van het zoogenaamd overblijvende, komt in Bolland de prijzenswaardige begeerte op, om niet eenzijdig te zijn, d. w. z. redelijk te zijn, d. w. z. absoluut idealist te zijn, d. w. z. de waarheid te zien in de eenheid van subject en object.

Op deze manier, vermoed ik, is het in Bolland toegegaan. Hijzelf zal dat natuurlijk tegenspreken en zeggen, dat het de zelfverzekerdheid des Begrips is; maar ik heb een veel te goed idee van hem, om niet graag de dwaasheid van die bladzij psychologisch te willen verklaren en daardoor verontschuldigen.

Dus dat alles is onbewust in hem toegegaan. Alleen het resultaat was bewust. Hij moest zoo „denken", zonder recht te weten, wat er in hem gebeurde. Aardig is de fatalistische berusting in wat er onmiddellijk volgt: De waarheid is nu eenmaal eenheid van object en subject: we kunnen er niets aan doen.

Ja, we kunnen net zoo definieeren, als we willen. Maar komen we niet tot dwaasheid, als we zóó definieeren dat die eenheid nu ook bestaat? Het zou woordspeling zijn, als Bolland verwees naar Zuivere Rede pag. 47: „Eerst in het zijn dat tot bewustzijn, eerst in het zijn dat tot besef, gedachte, begrip (cf. pag. 33) is gekomen, is waarheid; de waarheid 'is' en 'is' niet, hetgeen wil zeggen (cf. pag. 24!) dat zij méér dan zijn heeft te heeten." Of we nu zeggen: de waarheid is en is niet, of bestaat, of wees-t, doet er weinig toe. De vraag is niet: kunnen we denken en voorwerp of object van het denken zoo definieeren, dat de eenheid van denken en voorwerp bereikt is — maar: als we zoo definieeren, waartoe komen we dan? Bamberg en de medicijnman moffelen voor Bolland de consequentie weg. Voorloopig hebben we nog maar een paar toeren gezien: de beteekenisverandering van objectiviteit (en daarmee samenhangend object = voorwerp = zaak?), van subjectief, van wezen, van op zichzelf, van in (de) werkelijkheid, allemaal woorden, door het knoeien waarmee alleen al een wereldbeschouwing valt; maar we zullen hen nog vaker zien „werken". Ook op de plaats, die we nu uitpluizen, zijn ze aan

den gang. En Bolland vliegt er wéér in: (de wereld, een wereld, overblijven, stelbaarheid die geen stand houdt, voorwerp). Maar ik meen een vage achterdocht te zien opschemeren in het weifelende of angstige of gewild-triomfantelijke, gemengd met een soort van berusting (nu eenmaal), dat in de geciteerde zinnen niet spreekt maar fluistert, een gevoelsmengsel als waarmee iemand gaat zitten in den trekstoel van een tandendokter, ja, ook soms een dialectisch rolding! Maar hij wil niet achterdochtig zijn: het is zoo mooi! — En zegt nu zelf: is waarheid dan geen overeenstemming, d. w. z. zuivere overeenstemming, d. w. z. eenheid van denken en voorwerp, d. w. z. eenheid van subject en object? Toe, zegt het dan! —

Een circulus vitiosus? Wat circulus vitiosus? De medicijnman is het, die in een cirkel rondspringt zoo vitieus, dat een hooger graad van perversiteit nauwelijks te denken is. En Bamberg is het, die zijn goochelarmen tot twee ( ) kromt, waarin hij het ware schijnt te vangen.

Op pag. 135 krijgen we „een toepassing". Die is heel instructief. Het zwarte beest is nu stil: met tooverformulieren en een gebak van maölu heeft de Sibylle het onaangename dier tot rust gebracht; Schopenhauer is te benaderen.

Een eerste attentaat probeerde Bolland Coll. Log. 89, ook al heette het daar meer een aardigheid. Hij vermeldt, dat Schopenhauer's Wil van Fichte en Fichte's Wil van Kant's transcendentale synthesis afkomstig is, een opmerking „die, al wordt ze niet veel verder overwogen, toch aardig is om hier te releveeren en die als het ware een geschiedkundige àfleiding kan verschaffen." Ondertusschen komt het me toch voor alsof het absoluut idealisme, terwijl het even uitblaast, meteen bij wijze van tusschengerecht Schopenhauer in een van zijn holle kiezen wil stoppen. Waarvan het wel eens weinig plezier zou kunnen hebben, omdat het ethelisme van Schopenhauer zelf niet zoo gaaf en zuiver is, dat het geen leelijke bloedvergiftiging zou kunnen veroorzaken in de gulzige holte. Want dat Fichte „die het bewustzijn, het middelpunt van het Kantische nadenken, tot uitgangspunt neemt, daar van zelf ook het streven (vindt) als 'wil' " — is wegens de woorden, die ik onderstreep, een heel bedenkelijke bewering. Òf het streven in het bewustzijn te vinden is, òf het bewustzijn een activiteit

bevat of is, kan toch zeker twijfelachtig heeten. Het zou wel kunnen zijn dat Fichte en Schopenhauer, ondanks hun grootheid, in hun meening dat het streven te pakken is in het bewustzijn, geleid waren door wat Wundt, sprekend over de verklaring van taalverschijnselen, noemt „die Vulgärpsychologie.... jene Mischung wirklicher Beobachtungen, überlieferter Theorien und vermeintlicher Thatsachen". Wanneer het eens bleek, dat in het bewustzijn niets aan te treffen is, dat lijkt op hetgeen met wil of streven wordt bedoeld; wanneer het bleek, dat een complex van gewaarwordingen en gevoelens op dezelfde manier voor activiteit wordt gehouden, als deze roode appel wordt beschouwd als een door het bewustzijn gevangen en geconstateerde Bestaandheid, en dat in beide gevallen een overeenkomstige vergissing wordt begaan; wanneer het eens waarschijnlijk kon worden gemaakt, dat het bewustzijn noch een werkzaamheid is noch een werkzaamheid kent, en dat zoowel Willen als Denken hypothesen zijn ter verklaring van verschillende bewustzijnsverschijnselen — dan zou het absoluut idealisme zijn genoegen, Schopenhauer terug te schroeven in Fichte, duur hebben gekocht; en het kon wel eens zijn, dat juist Schopenhauer's uitwerking van het ethelisme den twijfel aan de onmiddellijke kenbaarheid van den Wil als activiteit van of in het bewustzijn en daarmee den twijfel, of het bewustzijn wel heelemaal iets actiefs is, op een voor alle bewustzijnsphilosofie heel compromitteerende manier rechtvaardigde.

Dat Bolland met zijn historisch uitstapje naar Schopenhauer niets meer bedoelt dan een plezierreisje, zouden we daaruit kunnen afleiden, dat hij Schopenhauer een verwijt maakt van zijn gebruik van het woord Wil, terwijl hij toch even goed weet als ik, dat Schopenhauer met dat woord den grootsten gemeenen deeler aanduidt van willen, streven, drang, neiging, wensch, zoeken, en evenmin het specifiek menschelijke willen-alleen bedoelt, als Descartes met cogito het denken-alleen. We zullen voorloopig Schopenhauer in de holle kies laten zitten, maar niet zonder hem alvast te troosten met die „toepassing" Coll. Log. pag. 135, die ook al de juistheid van mijn vermoeden bewijst, dat Bolland's „geschiedkundige àfleiding" wel degelijk een symptoom is van een aan Gijs Hollebollewagen herinnerende vraatzucht van het absoluut idealisme. Daar erkent Bolland, dat er „aanleiding (is) voor die wilsleer van Schopenhauer; in onszelf is te erkennen een bewustelooze drang, alleer het komt tot bewustelijk redelijken wil."

Er ligt een bijna aandoenlijke naiveteit in deze bekentenis, waarmee Gijs zich den buik opensnijdt. Want de bewustelooze drang, dien

we moeten erkennen, zal toch wel niet in het bewustzijn te vinden zijn; in het bewustzijn bestaat de voorstelling of het begrip of welken term Bolland wil: „bewustelooze drang". Maar dat begrip of die bewustzijnsbepaaldheid bedoelt hij niet, wat al duidelijk genoeg zou zijn, ook al bleek het niet uit de eerste helft van den volgenden zin, dien ik dadelijk zal aanhalen.

Bolland erkent dus het Bestaan van iets, dat onafhankelijk van het bewustzijn is en *alleen* kan worden vertegenwoordigd door een voorstelling of begrip of bewustzijnsbepaaldheid die, als bewust, iets heel anders is dan het bewustelooze. Het bewustelooze zelf is in het bewustzijn niet te vinden; Bolland neemt dus de representatie-waarde aan van zijn bewustzijnsbepaaldheid: „bewustelooze drang"; hij neemt dus het Ding-an-sich aan als datgene, wat, zelf in dit geval onbewust of bewusteloos, door begrip of voorstelling of hoe men het noemen wil, als door een alarmschel verraden wordt. Hiermee maakt Bolland practisch wel weer goed, wat hij al woordspelende heeft misdreven op pag. 29 en 30 van Zuivere Rede, maar de buik van Gijs blijft met dat al van een gapenden afgrond ongescheiden onderscheiden. En hoewel ik nu de wond zou kunnen vergiftigen door te verbinden met die tot pluksel uiteengerafelde bladzijden, wil ik liever royaal het mes erin zetten en aan „de werkelijkheid in Nergenshuizen" herinneren, die zoo smadelijk verdelgd werd op de derde pagina van het Collegium Logicum. Daar stond het absoluut idealisme op het podium, en bambergde met zijn „hoe"-trick het heelal in zijn nog gaven buik, en verzekerde dat „de werkelijkheid, waaromtrent wij ons denkend moeite hebben te geven, niet is een werkelijkheid zonder denkbaarheid, een werkelijkheid in Nergenshuizen."

Maar die bewustelooze drang, is die denkbaar in den zin, waarin Bolland dit woord gebruikt? Want als hij vier regels verder denkbaar vervangt door in betrekking staande tot ons denken, dan is dat toch niet meer dan òf een handig middel, om misschien opduikend verzet bij de hoorders te breken en ze voorloopig gerust te stellen door de verklaring, dat het niet zoo erg bedoeld is, òf een slordigheid. Dat werkelijk (= feitelijk) Bolland de twee uitdrukkingen als gelijkwaardig gebruikt, is op dezelfde bladzij te zien: „Maar er is ook in begrepen [nam. in die vraag: hoe moeten we denken over de werkelijkheid?], dat het denken niet is een denken buiten de werkelijkheid blijvende, of de werkelijkheid een buitenissige werkelijkheid buiten

het denken blijvende". Omdat nu in de vraag alleen sprake is van bewust denken, kan Bolland zich er ook niet uitredden door te zeggen, dat die bewustelooze drang in het onbewuste denken is of het onbewuste denken zelf is; mocht hij door dit achterdeurtje willen ontsnappen, dan zou hij, net andersom als „menschen, die met het hoofd ergens tegen bonzen", en „zich wijsmaken, dat zij dàn pas werkelijk ondervinding opdoen", terwijl ze „niet beseffen, dat zij op dat oogenblik niet zeer zuivere ondervinding opdoen" (Coll. Log. pag. 8) — dan zou hij integendeel de heel zuivere ondervinding opdoen, dat hij zelf dat deurtje heeft dichtgespijkerd, toen hij op pag. 30 van Zuivere Rede zei: „De redelijkheid erkent het bestaan van het onbekende, doch niet het bestaan van het onkenbare redelijke." Of is het onbewuste denken volgens Bolland wel kenbaar, terwijl het, buiten het bewustzijn blijvend, alleen afgespiegeld of liever afgeschaduwd kan worden in of door bewuste gedachten, die juist door hun bewustheid alleen in nevelachtige vaagheid van analogie en beeldspraak (die nu niet ter artistieke illustreering dient maar het eenige en hoe gebrekkige! representatiemiddel is) het onbewust verloop op een manier beschrijven, die in de verte doet denken aan Rimbaud's sonnet: A noir, E blanc, I rouge, O bleu, U vert, misschien zonder nog zelfs de symbolische waarde van de audition colorée te bereiken —? Gebruikt Bolland **kenbaar** van datgene, wat 1) zelf al een hypothese is, d. w. z. — om Bambergerij te voorkomen — wat, nooit bewustzijnsbepaaldheid wordend, vertegenwoordigd wordt dóór een bewustzijnsbepaaldheid (a), die samengaat met deze bewustzijnsbepaaldheid: misschien is (a) geen representant, maar een even grondelooze inval als de gedachte: Bolland heeft taalgevoel -- en wat 2) door het verschil tusschen onbewust en bewust alleen maar op heel weinig adaequate wijze vertegenwoordigd worden kàn, op een wijze die niet veel lijkt op het gereproduceerd worden van mijn gedachten nu door de gedachten van mijn lezers —? Als Bolland zegt: „Ja, dat onbewuste denken noem ik kenbaar, overmits de Rede hare bepaaldheden slechts in den haar eigendommelijken trant vermag te ontwikkelen, dusdaniglijk, dat zij bewustelijk en onbewustelijk op ongescheiden onderscheiden wijze werkzaam of werkelijk is", dan vraag ik: „Maar is nu dat onbewuste denken denkbaar in den zin van: niet buiten het (in de vraag en haar zoogenaamde beantwoording bedoelde) bewuste denken blijvend of: in het bewuste denken opgenomen of korter: bewust? Zegt Bolland nu: „Neen, het onbewuste denken is niet het bewuste denken", dan erkent hij daarmee dat

er een buiten het (in vraag en „voorloopig antwoord" bedoeld) bewuste denken blijvende werkelijkheid is, en wel een onbewust denkende werkelijkheid. En zegt Bolland: „Ja, het onbewuste denken is tegelijk het bewuste denken: wat ik op dit oogenblik doe, met bewustzijn doe, deze mijn bewuste activiteit is onbewust denken, van wege de eenheid van tegendeelen" — dan ben ik ook tevreden.

Bolland's eventueele poging om de erkentenis, dat er een buitenissige werkelijkheid bestaat, te ontgaan door met bewusteloozen drang te bedoelen onbewust denken, zou dus zijn rede tot even groote verlegenheden brengen, als waarin zijn onzegbaar besef (of begrip? cf. pag. 32) den schrijver van Het Verstand en zijne Verlegenheden pag. 125 heeft gebracht.

Maar het lijkt me niet waarschijnlijk, dat Bolland bewusteloozen drang en onbewust denken voor elkaar substitueerbaar vindt, omdat hij in den volgenden zin (pag. 135) zegt: „Maar wanneer we toegeven, dat een bewustelooze drang boven de intelligentie — als blootelijk dierlijke, plantaardige, misschien nog levenlooze drang — naar tijdsorde zoogenaamd het 'primaat' heeft, — wanneer we beseffen dat er ontologisch en psychologisch en historisch aanleiding is om primaat van bewusteloozen drang of aandrift te laten gelden, blijft het toch zeker, dat we van den anderen kant moeten zeggen: ...." Ik zal dadelijk verder overschrijven, wàt we dan moeten zeggen, maar ik hoorde een genoeglijk grinneken in de holle kies, Want als die drang het primaat heeft boven de intelligentie, naar tijdsorde en psychologisch en historisch en ontologisch nog wel, dan kan Schopenhauer tevreden zijn. Boven de intelligentie: boven àlle intelligentie, bewuste en onbewuste? De drang heet blootelijk dierlijk, plantaardig, misschien nog levenloos: als Bolland een onbewuste intelligentie bedoelde, zou hij 't er wel bij zetten. Of laat hij het met opzet in 't midden, omdat „een bepaaldheid zonder meer niet het ware is" en hij het zelf wat al te dwaas vindt te zeggen, dat het zoowel een onbewuste intelligentie is, als niet is? Geneert hij zich om zich uit de moeilijkheid te redden op deze manier: „Het eenzijdiglijk de tegendeelen fixeerende verstand verlangt dat bepaald worde, of het wereldbeginsel des mans des blinden wils altemet eene onbewustelijk werkzame intelligentie zij, dan wel of het niet hetzelve zij. Doch de hare veeleenigheid beseffende rede doorziet de onhoudbaarheid dezes uitsluitenden verlangens en erkent, dat deze bewustelooze drang tegelijk

eene bewustelooze intelligentie is en niet is, overmits in het ware de tegendeelen ongescheiden onderscheiden zijn" — ?

In elk geval hebben we dit vast te houden, dat Bolland door toe te geven, dat een in het bewustzijn toch niet te vinden bewustelooze drang psychologisch en ontologisch het primaat heeft, meteen toegeeft, dat er een „buitenissige, buiten het denken blijvende" werkelijkheid is. Is dat dan nu „een werkelijkheid in Nergenshuizen"? Neen; met Hegel zeggen we: ze is niet in Uitgeest; met Schopenhauer: ze is in Streefkerk.

Bolland voelt ook, dat het niet pluis is; dat blijkt uit het slot van den zin. Het blijft toch zeker, „dat we van den anderen kant moeten zeggen: als die drang op zichzelf wordt gedacht, buiten verband met eigen bezinning, buiten verband met eigen redelijkheid van bezinning, dan is die drang zonder waarheid, dan is wat Schopenhauer zijn beginsel noemt een begin zonder waarheid. Een beginsel, waarbij men van het denken afziet, is een beginsel, waarbij men afziet van het noodige, omdat er in het ware overeenstemming tusschen denken en voorwerp moet zijn."

Verbeeldde ik het me? Of hoorde ik in de holle kies een mompelen van: der Unsinnschmierer, der Windbeutel, der Charlatan — ? Was dat een gehoorshallucinatie? Of was het, wat Bolland Coll. Log. pag. 73 noemt gezonde objectiviteit = gezonde waarneembaarheid (pag. 3)? Want als met het ware bedoeld wordt de ware werkelijkheid die „niet is zonder werkzaamheid" (pag. 22), „eeuwiglijk dit, zich in zichzelf te onderscheiden" en „uiteraard werkelijk in werkzaamheid, om het andere te stellen van zichzelf" (pag. 23), dan heeft het geen zin te zeggen, dat in het ware overeenstemming **moet** zijn tusschen denken en voorwerp, afgezien nog van den niet duidelijken term voorwerp, waarbij men niet weet of gedacht moet worden aan een verhouding, zooals tusschen nūs en noēton bij Plotinus, of aan iets anders. Het komt me voor, dat de zwevende nevelachtigheid: denken en voorwerp een gevolg hiervan is, dat Bolland met waarheid weer dezelfde twee dingen dooreen haspelt, die we op pag. 29 van Zuivere Rede verward zagen; wanneer we dat aannemen, wordt ook de wonderlijke imperatief begrijpelijk: in het ware **moet** overeenstemming zijn tusschen denken en voorwerp. Want men zou zoo zeggen, dat in het niet als bevroren Substantie maar als subjectlooze functie gedachte wereldwezen die overeenstemming òf bestaat òf niet bestaat òf beide te gelijk, voor zoover die overeenstemming nog

maar an-sich bestaat, als bestemming, Bestimmung (in het hollandsch gaat het niet zoo aardig op). Wanneer dus: *er moet overeenstemming zijn* beteekent: *het is de Bestimmung van het ansich zich te verwerkelijken*, en wanneer er een in het Ware liggende noodzakelijkheid mee wordt uitgesproken, dan is de zaak gezond, voor het geval, natuurlijk, dat die heele opvatting van de Werkelijkheid, het Wezen, het Ware gezond is. Maar in den samenhang met de geciteerde plaats is deze opvatting onmogelijk: het beginsel van Schopenhauer wordt erin afgekeurd als „een begin zonder waarheid", want „een beginsel, waarbij men van het denken afziet, is een beginsel, waarbij men afziet van het noodige"; die drang is zonder waarheid, als hij „op zichzelf wordt gedacht, buiten verband met eigen bezinning, buiten verband met eigen rédelijkheid van bezinning." De bedoeling van dat *moeten* is dus niet: de in het an-sich wonende drijfkracht om te worden wat het nog niet *is*, maar een wetenschappelijk moeten, een wetenschappelijke eisch, zoodat de laatste woorden van den zin beteekenen: een beginsel, waarin geen overeenstemming tusschen denken en voorwerp bestaat (of bestaan kan), is niet het ware.

En nu blijkt de verwarring bizonder duidelijk, omdat de dubbele waarde van *beginsel* nu in 't oog springt. Het beginsel (bijv. van Schopenhauer) is 1) de **grondgedachte** van zijn systeem en 2) het door die gedachte vertegenwoordigde **wereldwezen** [1]). Beginsel (2) kan niet worden uitgewerkt tot een systeem; beginsel (1) kan niet de onvernietigbare kern van datgene zijn, wat ons zonder onze zelfkennis alleen als voorstelling zou zijn gegeven [2]). Nu spreekt het van zelf dat in 't algemeen, en zonder dat we speciaal aan Schopenhauer denken, (1) zóó *moet* zijn (wetenschappelijk moeten, wetenschappelijke eisch), dat (2) de psychische existentie van (1) *moet* (wezensnoodzakelijkheid) voortbrengen; m. a. w. bij de uitwerking van (1) *moet* (wetenschappelijke eisch) deze *gedachte* (3): *de voortbrenging van* (1) op het een of ander punt te voorschijn komen; nemen we dan de door-

---

[1]) Ik bedoel met Wezen of Wereldwezen het Eeuwige, den ruhenden(?) Pol in der Erscheinungen Flucht, en laat daarbij in het midden of het een bevroren Substantie is; het Ware van Bolland is er dus even goed in begrepen als het Water of het Vochtige van Thales. Ik zeg dit om te verhoeden, dat het absoluut idealisme met Hegel's beschouwingen of doordenking van *het Wezen* aankomt.

[2]) Ook bij Schopenhauer leidt het niet onderscheiden tusschen de vraag naar de Bestaandheden (Dinge-an-sich) en de vraag naar het Wezen tot onbegrijpelijkheden en tegenspraken.

loopende vertegenwoordigingswaarde van de gedachten aan, dan kunnen we voor het geval, dat (3) in de ontwikkeling optreedt, tevreden zijn. Hierbij is verondersteld, dat de manier waarop (1) uitgewerkt of ontwikkeld wordt, en de manier waarop (2) de psychische existentie van (1) voorbrengt, overeenkomstig of correlaat zijn; zonder die vooronderstelling zou de hypothese van een *doorloopende* vertegenwoordigingswaarde in de lucht hangen en zouden we geen waarde hoeven te hechten aan het optreden van (3).

Wanneer we nu den zin, waarmee ik Bolland's gedachte: *in het ware moet overeenstemming tusschen denken en voorwerp zijn* heb geparaphraseerd, nog eens overlezen: *een beginsel, waarin geen overeenstemming tusschen denken en voorwerp bestaat (of bestaan kan), is niet het ware*, dan blijkt dat aan beginsel (1) en (2) tegelijk wordt gedacht. De relatieve zin: *waarin geen overeenstemming tusschen denken en voorwerp bestaat* bewijst, dat het antecedent beginsel (2) is, of maakt het althans heel waarschijnlijk; want het zou toch vreemd zijn te spreken over een grond*gedachte*, waarin al of niet overeenstemming bestaat tusschen denken en voorwerp. Wel kunnen we de nooit beslist te beantwoorden vraag stellen: is er overeenstemming tusschen die grondgedachte en het Wezen, wordt het Wezen door die gedachte, door die bewustzijnsbepaaldheid afgespiegeld of afgeschaduwd of vertegenwoordigd op zoo'n manier, dat het, gesteld het was of werd bewust, zou zeggen: „Ik heb daar wel een caricatuur van mezelf gemaakt, maar 't is toch vrij aardig; ik zal 't nog wel beter leeren, want ik begin pas, maar het lijkt toch al." Deze zelfde gedachte kunnen we door een kleine verandering uit de woorden: *grondgedachte, waarin al of niet overeenstemming tusschen denken en voorwerp bestaat* halen, wanneer we *waarin* opvatten als of vervangen denken door *waarbij*. Maar in Bolland's zin, dien ik wegens het onverstaanbare *moet* bezig ben voor mezelf te verduidelijken, staat: *in het ware*. Daarom kan, dunkt me, alleen beginsel (2) het antecedent zijn. Maar nu hebben we twee gevallen:

A) Als met *het ware* bedoeld is: „*eeuwiglijk dit, zich in zichzelf te onderscheiden*", de Ware Werkelijkheid „*die werkelijk is in werkzaamheid, om het andere te stellen van zichzelf*" (pag. 23), m. a. w. als *het ware* het aan Bolland's gedachten, aan Bolland's bewustzijnsbepaaldheid beantwoordende Wezen is, dàt Wezen dat, ook al had Bolland Hegel niet doen herleven, toch

net even goed zou zijn, wat het is, maar dan zonder voorbijgaande zelfkennis in of als Bolland, dan krijgen we dit: Een beginsel (2) of een Wereldwezen, waarin geen overeenstemming tusschen denken en voorwerp, geen philosofie als wetenschap, bestaat of bestaan kan, is niet het ware, is niet het zich in zichzelf onderscheiden en niet de werkzaamheid om het andere te stellen van zichzelf.

Nu herinner ik aan de dubbele beteekenis van een (pag. 147). Als een (2) God het menschenleven bestuurt, zijn we veilig. Een God beteekent: de Godheid of God, van wien allerlei voorstellingen bestaan maar van wien ik niets weet, en misschien beantwoordt zelfs aan al die voorstellingen niets. Maar in: Mercurius is de naam van een (1) romeinsch God wil een zeggen: een van de vele. Evenals op pag. 29 van Zuivere Rede de woordspeling met waarheid vergemakkelijkt werd door de dubbele beteekenis van een, zoo hier de verwarring tusschen beginsel (1) en beginsel (2). Het verschil zit alleen hierin, dat ginds in Bolland's eigen woorden de vergissing begaan wordt, in de plaats daarentegen, die we nu behandelen, de vergissing alleen ingewikkeld ligt en eerst door de paraphraseering voor den dag komt. Bolland heeft door „moet" zijn misbruik van de dubbelwaardigheid van een verduisterd, en zoo verklaart zich de vermenging van nevelachtigheid en verraderlijkheid, die aan het slot van de geciteerde bladzij opduikt — verraderlijkheid, niet van Bolland, die daar mijlen ver boven staat, maar van den taalmefisto.

Dies sind die Kleinen
Von den Meinen —

denkt hij, en hij vangt listig het absoluut idealisme, dat in Faustischen trots alles wil zijn. En wanneer Faust soms in zijn streven mit Gott zusammen zu fallen zegt:

Das ist es nur:
Könnt' ich vergessen, dass ich Creatur —

dan verjaagt hij dien twijfel door de ongelooflijk fijne sluwheid van zijn toovermacht. —

Het komt me voor, dat ik Bolland's wonderlijke bewering: in het ware moet overeenstemming zijn tusschen denken en voorwerp juist heb omgedacht. Dan zit er diep achter verscholen de ver-

warring van een (1) en een (2). Bij beginsel (1) = grondgedachte hoort een (1); bij beginsel (2) = Wereldwezen hoort een (2).

Deze paraphraseering derhalve: Een Wereldwezen, waarin geen overeenstemming tusschen denken en voorwerp bestaat (of bestaan kan), is niet het zich in zichzelf onderscheidende, [1]) datgene wat werkelijk is in werkzaamheid om het andere van zichzelf te stellen beteekent dit: Het onbekende Wereldwezen (en misschien bestaat het niet eens), waarin geen philosofie als wetenschap mogelijk is, is niet het Ware, dat werkelijk is in werkzaamheid om het andere te stellen van zich zelf. En dit is in meer dan één opzicht onzin. Van het onbekende Wezen mag ik in het gunstigste geval alleen dan zeggen, dat het niet dìt is, als ik er op laat volgen: het is evenmin dàt: nēti, nēti.

Het onbekende Wezen, waarin geen overeenstemming tusschen denken en voorwerp bestaat (of bestaan kan) — deze uitdrukking leidt tot allerlei moeilijkheden, al naar waarin voorwaardelijk, verklarend of beschrijvend bedoeld wordt; we hoeven die moeilijkheden niet uit te pluizen, omdat al door de eerste onvolledigheid: het onbekende is niet dìt de heele bewering waardeloos wordt, afgezien nog van de vraag naar de rechtvaardiging van de stelling, dat het onbekende niet dit is. En de onbekendheid zit nu eenmaal in een (2).

B) Gesteld nu, dat Bolland met het Ware niet bedoelt: het zich in zichzelf onderscheiden enz., maar alleen: het Wereldwezen, dan krijgen we: Het onbekende Wereldwezen, waarin geen overeenstemming bestaat tusschen denken en voorwerp, is niet het Wereldwezen.

Ook nu verrijzen wegens de drievoudige waarde van waarin (= en erin, omdat erin, als erin) zwarigheden, die overeenkomen

---

[1]) Bolland zegt: het ware is eeuwiglijk dit, zich inzelf te onderscheiden. Ik substantiveer: het zich in zichzelf onderscheidende. Voorloopig bedoel ik hiermee geen kwaad, dus Bolland hoeft me niet te verwijten, dat ik zijn subjectlooze onderscheidingswerkzaamheid nu toch een subject als drager toedicht; hij mag in plaats van het participium den infinitivus lezen. Ik gebruik het deelwoord alleen, omdat Bolland een paar regels verder zegt: Het ware is eeuwig — de werkelijkheid onderscheidt zich eeuwig — en uiteraard werkelijk in werkzaamheid. Hierover later.

met de moeilijkheden van het vorige geval en alleen iets anders gekleurd zijn door de verandering van het praedicaatsnomen; maar de grootste gemeene deeler van die gedachteschakeeringen is: Het onbekende Wereldwezen zonder wetenschappelijke philosofie als bestaansuiting in den een of anderen zin is niet het (feitelijke) Wereldwezen. Zoolang we nadruk blijven leggen op de onbekendheid, die volgens mijn taalgevoel onbetwijfelbaar opgesloten is in een (2), blijkt de bewering een dwaasheid, omdat de bekèndheid van het onbekende erin wordt uitgesproken. Vatten we daarentegen een (2) wat minder streng op, zoodat het beteekent: ik weet er wel niet alles van, maar enkele hoofdzaken zijn me toch bekend (wat volgens mijn taalgevoel beslist niet mag), dan krijgen we, de drie waarden substitueerende die waarin hebben kan, 1) als waarin gelijk wordt genomen aan en daarin, de tegenspraak tusschen de gedeeltelijke bekendheid en het niet-bestaan van wetenschappelijke philosofie, die dan toch alleen de gedeeltelijke bekendheid mogelijk maakt; 2) als waarin beteekent omdat daarin de tegenspraak van zooeven, maar nog feller, omdat nu de gedeeltelijke bekendheid verklaard wordt door het niet-bestaan van wat de kennis mogelijk maakt. En nemen we 3) waarin gelijk aan als daarin, dan brengen we in het Wereldwezen ònzen subjectieven twijfel, òns niet-weten, tenzij we uitdrukkelijk formuleeren: als we aannemen, dat erin geen philosofie als wetenschap bestaat of bestaan kan, waarna dezelfde tegenspraak weer voor den dag komt, alleen wat minder doorzichtig.

Wanneer we dus onder beginsel verstaan het Wereldbeginsel, dan beteekent de zin, waarmee ik Bolland's woorden omschreven heb, niets, nog heelemaal afgezien van de dwaze manier waarop de dwaasheid wordt gezegd.

Nu zullen we probeeren of er iets uit te halen is, door beginsel op te vatten als (1), de grondgedachte.

Een (1) grondgedachte, waarin geen overeenstemming tusschen denken en voorwerp bestaat of bestaan kan, is niet het ware.

Hier zien we met blijdschap dat er zin opduikt, maar alleen onder twee voorwaarden: 1) dat waarin beteekent waarbij of door het aanvaarden waarvan en 2) dat het ware beteekent de ware grondgedachte, d. w. z. een gedachte, die als bewustzijnsbepaaldheid het Wezen zoo adaequaat afspiegelt of afschaduwt, als nu eenmaal mogelijk is. Nu komt er wel een dogmatische beslistheid voor den dag; want dàt zoo'n adaequate vertegenwoordiging bestaat of bestaan kan, is er heel duidelijk in uitgesproken, terwijl toch de wetenschappelijkheid van metaphysica betwijfelbaar is voor iedereen, die niet absoluut idealist is. Dat Bolland zelf absoluut idealist is, geeft hem bovendien alleen dan het recht bij een kritiek van Schopenhauer zijn gedachten als maatstaf aan te leggen, wanneer hij die gedachten gerechtvaardigd heeft. Of dit het geval is, of op pag. 1—135 Coll. Log. Bolland zijn absoluut idealisme zoo op pooten heeft gezet, dat hij er Schopenhauer mee tegen 't lijf kan loopen, is de vraag. We willen hier aannemen, dat dit zoo is.

Maar nu komt, als we dèze paraphraseering laten gelden, Bolland in een heel onbeminnelijke tegenspraak met zich zelf, in een tegenspraak namelijk, die heel wat anders is dan de volgens hem onvermijdelijke. Want volgens Bolland is de ware grondgedachte niet een bewustzijnsvertegenwoordiger van het Wereldwezen, zóó dat de gedachte als bewustzijnsbepaaldheid staat tot het afgeschaduwde ongeveer zooals een reeks van kleurplekken volgens de audition colorée zou staan tot een melodie, maar het Wezen zelf in zijn zelfbewustwording.

De ware grondgedachte is het doorbreken van het Wereldwezen tot zelfkennis, die volledig wordt met het zich uitwerken of zich ontwikkelen van die grondgedàchte, zoodat we een metaphysische sublimeering krijgen van Häckel's biogenetische grondwet. Het ware als de ware grondgedachte kan dus bij Bolland niet beteekenen de gedachte, die een adaequate bewustzijnsspiegeling of -afschaduwing is van het Wereldwezen; Bolland's opvatting van het wereldwezen (hij zelf drukt dit anders uit: de „Bolland's gedachten" genoemde eindige zelfbezinning of zelfverzekering van het Oneindige) maakt deze interpretatie onmogelijk. Waaruit blijkt dat onze vreugde over het vinden van zin in de geciteerde woorden wat voorbarig is geweest. Het ware kan bij Bolland alleen beginsel (1) en (2) zijn, zoodat we krijgen:

Een (1) grondgedachte (beginsel (1)) waarin geen overeenstemming tusschen denken en voorwerp bestaat (of bestaan kan), is niet Bolland-Hegels beginsel (1) en (2).

Nu nemen we eerst aan, dat waarin niet moet worden opgevat als waarbij: wat is dan een grondgedachte, waarin geen overeen-

stemming bestaat tusschen denken en voorwerp? We mogen nu den relatieven zin niet meer paraphraseeren als: waarin geen philosofie als wetenschap bestaat of bestaan kan, want een gedachte waarin geen philosofie als wetenschap bestaat is heelemaal niets. Of zou de bedoeling zijn: een grondgedachte, bij de uitwerking of ontwikkeling waarvan de voorstelling: het psychisch feit van philosofie nergens opduikt? Maar al is Bolland niet helder, ik wil hem niet verdenken van zoo'n duisterheid, waarmee vergeleken de meest raadselachtige orakeltaal van de meest sfinxachtige Sibylle doorzichtige klaarheid is. Hoewel: dat dit zoo is, zal wel zoo zijn bewijst, dat „de leermeester der redelijkheid" en de Redemeister der Leerheit wel eens ongescheiden onderscheiden zijn van haar, die ook horrendas canit ambages antroque remugit.

Of is de bedoeling: een grondgedachte, bij de uitwerking of ontwikkeling waarvan de philosofie-zelf nergens opduikt? Maar de grondgedachte waarbij dat wèl het geval is, is, voor zoover ik weet, alleen bij Hegel te vinden; dus dan zouden we krijgen: wat niet Hegel is, is niet Hegel.

Hieruit blijkt, dat de relatieve zin: waarin geen overeenstemming tusschen denken en voorwerp is, niet mag worden vervangen door: waarin geen philosofie als wetenschap bestaat. Maar wat is dan nu een grondgedachte, waarin die overeenstemming niet is? De overeenstemming tusschen twee kan toch niet liggen in één, noch in één van de twee, noch in een derde. Dus dat gaat ook niet.

Nu stellen we waarin gelijk aan waarbij:

Een (1) grondgedachte, waarbij of: door (bij) het aannemen waarvan, geen overeenstemming tusschen denken en voorwerp bestaat of bestaan kan, is niet Bolland-Hegel's beginsel (1) en (2).

Wat beteekent nu voorwerp? 1) Het noēton van Plotinus? Of 2) het buiten het denken blijvende, de buitenissige werkelijkheid, de werkelijkheid in Nergenshuizen, die zich door bewustzijnsbepaaldheden alleen kan laten vertegenwoordigen? In het eerste geval krijgen we iets, dat ik niet begrijp. Een grondgedachte, door (bij) het aannemen waarvan geen overeenstemming bestaat tusschen denken en gedachte, of wel: een grondgedachte die aanneemt, dat denken en gedachte, noēn en noēton, functie en functieproduct niet overeenstemmen begrijp ik niet; hoe functie en functieproduct zouden kunnen niet overeenstemmen, is mij niet duidelijk; tenzij met overeenstemmen iets heel anders wordt bedoeld, dan ik er onder versta.

En als voorwerp beteekent: de buitenissige werkelijkheid, die buiten het denken blijft, dan komt er: Een (1) grondgedachte, waarbij (= door of bij het aanvaarden waarvan) geen overeenstemming bestaat tusschen het denken en de werkelijkheid in Nergenshuizen is niet Bolland-Hegel's beginsel (1) en (2). Hieruit zou volgen, dat bij Bolland-Hegel wèl overeenstemming bestaat tusschen het denken en de buitenissigheid, die juist wordt geloochend.

Verder zal ik niet rafelen, hoewel er nog meer te pluizen valt; maar me dunkt zoo, dat we ons nu genoeg moeite hebben gegeven om Bolland te ontraadselen en te zien, of hij ook evenals de Sibylle obscuris vera involvat. Het blijkt dat de paraphrase, die ik gegeven heb, van alles wat bevat, en dat er allerlei gedachten uit kunnen worden gehaald, al naar we de verschillende beteekenissen van dezelfde woorden op verschillende manieren combineeren. Een handleiding ter oplossing van het wijsgeerig prijsraadsel (de inzender van het grootste aantal antwoorden krijgt een flacon Hegelbloem met scherpgeformuleerde gebruiksaanwijzing van Bolland's hand) geef ik hieronder.

Een (1) of ·(2) beginsel (1) of ·(2), waarin (2) [= waarbij (1)?] geen overeenstemming tusschen denken en voorwerp (1) of ·(2) bestaat of bestaan kan, is niet het ware (1) èn ·(2).

Dit ziet er wel wat algebraisch uit, maar als ik het met woorden ga omschrijven, komt er iets voor den dag dat zoo'n onstuimigen lachlust zou opwekken, dat het toch al niet makkelijk uit elkaar houden, wàt nu eigenlijk wàt is, psychologisch onmogelijk zou zijn.

Ja, wie is nu de schuld? Bolland of ik? Bolland zegt: Een beginsel, waarbij men van het denken afziet, is een beginsel, waarbij men afziet van het noodige, omdat er in het ware overeenstemming tusschen denken en voorwerp moet zijn. Ik begreep dat niet, vooral niet moet, en deed mijn best om me duidelijk te maken, wat er nu eigenlijk in dien zin staat.

Daarom gaf ik verschillende paraphrasen, in de hoop daardoor er achter te komen. Maar dat gaf ook niets. Het eenig resultaat, waartoe ik kom, is dat Bolland zelf niet weet, wat hij bedoelt. Hij schijnt ook hier een vaag gevoel te hebben, dat wat hij zegt onzin is, want hij gaat door (pag. 135 en 136): „Ik ontwijk het niet, ik weet wel dat er iets onbevredigends(!) is in dat slag van antwoorden, maar wat die antwoorden onbevredigend noemt, wat die antwoorden in mezelf onbevredigend noemt, dat is 'het verstand.' Men mag zeggen wat men wil, 'het verstand' blijft een ja of neen verlangen; het moet het een of het ander zijn. Is er wat of is er niets? Maar dat is geen vraag voor een redelijk mensch; een redelijk mensch beantwoordt dat dilemma niet. Er is in wereld en werkelijkheid een zelfbestendiging in zelfverkeering te erkennen. De natuur is aldoor dezelfde en wordt aldoor anders en bewust zijn is bewust worden; alles wisselt en alles blijft, alles blijft en alles wisselt. Laat iemand zeggen: U spreekt Uzelf telkens tegen; ik zeg: voilà la sagesse — er is geen andere. Wie daarmee niet tevreden is, tot hem zeg ik: tant pis pour vous. Ik ben er tevreden mee."

Iets onbevredigends! Ja, was het dat maar! Dat het alleen onbevredigend schijnt, is de verdienste van Bamberg. Wanneer we het antwoord, dat Bolland geeft, uit elkaar pluizen, blijkt dat het heel wat erger dan onbevredigend, dat het niets is. Evenals Bolland op de vorige bladzij een enorme dwaasheid een geen stand houdende stelbaarheid noemde, zoo maskeert hij de waardeloosheid van zijn redeneering hier achter het vergoelijkende iets onbevredigends.

Zijn tweede middel om den schijn van wijsheid voor te spiegelen, is het qualificeeren van de vraag naar wat er van de wereld zou overblijven, als er geen mensch was, om zich een wereld te denken, als een vraag van 'het verstand'. Zooals een christelijk geloovige, wanneer hij tegenspraken erkent tusschen Genesis en de natuurwetenschap, zegt dat wat dwaasheid is voor de menschen, waarheid is bij God, en dat het door den zondenval verduisterd intellect de hoogste wijsheid niet meer kan begrijpen, zoo stelt Bolland, de apostel van „den Christus der wijsbegeerte, den verehrungswürdigen Erlöser des Gedankens, zijn lieven heer Hegel", die vraag op rekening van het verstand, in de naieve meening, zich daardoor ook nu van een beslist antwoord te kunnen ontslaan. Dat het dikwijls onhoudbaar is ja òf neen te willen hooren, bewijst toch niet, dat het altijd onhoudbaar is. Bolland doet net, alsof de vaak gebleken eenzijdigheid van het òf dit òf dat nu ook de vraag: is er iets of is er niets? tot een eenzijdige verstandsvraag maakt, waarop geen beslist antwoord mogelijk is. Hij heeft niet opgemerkt, dat de eerste formuleering van de vraag wegens de, een, overblijven een vraag is van het ònverstand; hij heeft ook niet opgemerkt, dat hij in die door hem zelf overgenomen („wij zeggen: laat er overschieten wat men wil") formuleering nog weer duisterheid brengt door object, voorwerp, zaak door elkaar te gebruiken, zonder toch hetzelfde er mee te bedoelen (cf. pag. 135 v. o.), en dat hij, als hij met die woorden wèl hetzelfde bedoelt, de toch al onnoozele vraag naar iets, dat zou overblijven, nog weer onnoozeler maakt door de voorstelling alsof datgene, wat na het verdwijnen van den waarnemenden mensch zou overblijven, object of waarneming (of waarneemsel) zou zijn, iets wat de vraagsteller niet bedoelt, ook al is het uit zijn woorden te halen. Door al deze verwarringen, om geen erger woord te gebruiken, knoeit Bolland zich erin zoo reddeloos, dat alleen het wanhopig beroep op de eenzijdigheid van het verstand, die hier niets mee te maken heeft, overblijft. Niets mee te maken heeft. Want als ik zeg: „het verstand is eenzijdig", dan bedoel ik: „het verstand wil begrippen uit elkaar rukken, die onverbreekbaar aan elkaar vastzitten, het wil uiteen houden en apart denken, wat samengedacht moet — en kan — worden; dit fixeeren: òf dit òf dat is een gevolg van ondoordachtheid; wòrden de begrippen doordacht, dan volgt op de these van zelf de antithese en daarna van zelf de synthese". Maar hier hebben we zoo iets niet. We hebben hier niet een Denkbestimmung, die van zelf voortrolt en groeiende tot groeiende lawine alles omvat: we hebben hier de Bestaandheidsvraag.

Bolland tracht nu — en dit is het derde, met het tweede samenhangende, middel om het figuur van het absoluut idealisme nog zoo wat te redden — de Bestaandheidsvraag om te goochelen tot een eenzijdige en door de eenzijdigheid onhoudbare denkbepaling of bepaaldheid: „er is in wereld en werkelijkheid een zelfbestendiging in zelfverkeering te erkennen. De natuur is aldoor dezelfde en wordt aldoor anders en bewustzijn is bewust worden, alles wisselt en alles blijft, alles blijft en alles wisselt." Maar dit wil dan toch niets anders zeggen dan dit: wanneer in de vraag of er iets is of niet, met is bedoeld wordt het onveranderlijke, in bevroren rust onbeweeglijke zijn, dan „is" er niets. Zoo krijgen we dus wel degelijk een beslist antwoord op de ònverstandige vraag, en Bolland's poging, om het volgens hem uit de vraag

blijkende verstand een hak te zetten, doet hem struikelen over zijn eigen beenen. De vraagsteller zou hierop eenvoudig antwoorden: „Wel, vervangt u dan dat woord is door wordt of beweegt of verandert, hoewel ik niet inzie waarvoor dat goed is, zoodra we maar beiden begrijpen, dat in is die twee beteekenissen zitten, één voor het door-de-weeksch gebruik en één voor 's Zondags, als we bidden tot den lieven heer Hegel. Bovendien is me niet duidelijk, hoe volgens u de natuur aldoor dezelfde is en aldoor anders wordt. Heeft u het daarbij wel over dezelfde natuur? Ik wil van u, „den leermeester der redelijkheid", niet aannemen, dat u de verschillende beteekenissen van hetzelfde woord misbruikt om schijn van eenheid van tegendeelen voor te spiegelen. Dat is anders wel eens gezegd. Ik heb bijv. iemand hooren beweren, dat u met vooronderstellen, hoe, wezen, beginsel, op en voor zichzelf wonderlijke kunsten uithaalt. Maar ik geloof het niet. Dat zal veeleer liggen aan de oppervlakkigheid des besefs diens begriploozen mans. Dus ik zal u wel verkeerd begrijpen. Ik meende anders zoo, dat natuur als natura naturans en natuur als natura naturata wel ongescheiden, maar toch ook onderscheiden waren en niet alleen onderscheiden als deelwoord, maar tevens als adjectief; ik dacht ook, dat Hegel spreekt over het „rustige rijk van Wetten." De natuur, bedoeld als sterren en boomen, verandert, meende ik, maar de natuur als weefsel van wetten blijft wat ze was en is.

Nu zal ik dat verkeerd hebben begrepen, dus daarover willen we op 't oogenblik niet spreken. In elk geval: met is bedoel ik niet de veranderinglooze rust, maar dàt, wat u van de steeds dezelfde blijvende en steeds veranderende natuur zegt; waarbij u in plaats van is zetten kunt: wordt, beweegt of iets dergelijks." —

Het is heel aardig na te gaan, in hoe 'n web van verwarringen Bolland zich vastspartelt. Hij laat iemand iets onnoozels vragen, neemt de onnoozelheid over, maakt de onnoozelheid òf duister òf nog onnoozeler, stelt een definitie op van waarheid zóó, dat bij een bepaalde opvatting van voorwerp de waarheid volgens die definitie bereikbaar is, laat twijfelachtig of voorwerp en object hetzelfde beteekenen of niet, windt zich op tot de meening dàt die(?) waarheid bereikt is (in het absoluut idealisme), keert nu de heele zaak om en gaat den vraagsteller te lijf, als zijnde een verstandsmensch van vicieuse cirkels, illustreert dat door te erkennen, dat er wel degelijk een werkelijkheid in Nergenshuizen is, voelt dat hij belachelijk wordt en verwijt zich zelf die eenzijdige verstandigheid, vlucht berouwvol naar de Rede en

haalt daar dezen troost, dat het hollandsche woord zijn twee beteekenissen heeft.

Dit alles is geweldig komiek. „Ja", zegt nu Bolland, „het is metterdaad ietwat bevreemdend, doch zulks slechts voor de bloote eenzijdigheid of eenzijdige blootheid eens kwalijkbeseffenden verstands. De Zuivere Rede doorgrondt in hare gunstelingen dat, schoon zij eenen schijn scheppe van dwaasheid, dewelke schier potsierlijk zoude kunnen heeten, datgene, wat dwaasheid is voor de kinderen der wereld, wijsheid is voor Haar, die alles is.... en niet is."

Ik wil enkele opmerkingen beantwoorden, die de een of andere Bollandist zal maken.

1) „U doet net", zal hij zeggen, „alsof we nog nooit gehoord hadden dat de wereld voorstelling is. U herhaalt dat zoo dikwijls, alsof u 't zelf had bedacht en erg trotsch was op die ontdekking."

Daarop antwoord ik: U weet het wel, maar u begrijpt het niet. Iedereen weet dat de aarde een bol is en om de zon draait, en vraag eens aan vijftig menschen, hoe het komt dat 's zomers de dagen langer zijn en dat het warmer is. Ik wed dat negen-en-veertig, als ze niet zeggen: wel, daarvoor is 't immers zomer! zullen blijken, die kennis niet te kunnen realiseeren: ze zien het niet met de oogen dicht. Zoo iets is het geval met de stelling, waarmee Schopenhauer begint: Die Welt ist meine Vorstellung. Het is mogelijk, dat u niet tot de velen hoort, die dat maar napraten zonder erin te zijn. Bedenk dan, dat ik ook schrijf voor hen die er nog niet mee vertrouwd zijn, en dat een vrij lange ondervinding me geleerd heeft, hoe moeilijk het voor veel menschen is die gedachte te denken niet alleen, maar vooral de beteekenis, de draagkracht ervan te overzien. Het is me zoo vaak gebleken, dat zelfs goeie koppen zich telkens weer vergissen, dat ik het wenschelijk vind, die lezers die nog pas met philosofie begonnen zijn, voortdurend te herinneren aan de grondwaarheid van alle philosofie. Diegenen, die het al dóór hebben, moeten zich dan maar troosten met de gedachte dat ze anderen voor zijn en de noodzakelijkheid van herhaalden nadruk afleiden bijv. uit de wonderlijkheden, waarmee zelfs Ziehen zijn Psychophysiologische Erkenntnisstheorie begint. Ein ποῦ στῶ werden wir niemals finden (pag. 1). Hoe kan hij spreken van wir, die in de eerste paragraaf zegt: Alles was ist oder gegeben ist, ist entweder Empfindung oder Vorstellung —? Als Ziehen's voorstelling: menschen niet de waarde heeft van een signaal, voor wie is het boek dan bestemd? Nicht gegeben

sind uns die Objekte welche wir empfinden. Als met Objekte wordt bedoeld de „waargenomen dingen", dan is het niet waar, dat ze niet gegeven zijn; en als ermee wordt bedoeld datgene, wat onafhankelijk van alle waarneming bestaat, ook wanneer ik slaap, dan is het evenmin waar, dat ze wèl waargenomen en niet gegeven zijn. — Hij spreekt over die vorschnelle Meinung der Menge, wonach die sogenannten „wirklichen Dinge draussen" uns unmittelbar gegeben wären. Gegeben ist mir nur die Gesichtsempfindung „Baum" und wenn du mich wider den Baum stösst, so beweist du mir nicht die Existenz eines „wirklichen Dings Baum" sondern fügst nur zur Gesichtsempfindung noch eine Berührungsempfindung hinzu. Ten eerste is de aangesproken du een voorstelling van Ziehen, die aan zijn gedachten de soms heel onzuivere reproductie heeft van du's gedachten. En hoe kan, ten tweede, die lichaamsvoorstelling een tastgevoel voegen bij de gezichtsgewaarwording? Ziehen zou niets anders mogen zeggen dan dit: Op de geluidsempfindung: ik zal je tegen den boom duwen volgen bepaalde veranderingen van gezichtsgewaarwordingen, genoemd het duwende du en de genaderde boom; daarna een tastgewaarwording van zoogenaamde aanraking. Op het standpunt van Ziehen heeft het geen zin te spreken van voegen; dat is niets dan een rest van naiveteit. De vorschnelle Meinung, dat er materieele, massieve, werkelijke dingen zijn, onafhankelijk van alle waarneming, is overwonnen, maar niet overwonnen is de even vorschnelle Meinung, dat de waarneming genoemde gezichtsempfindung van het zoogenaamd wakend leven iets voor heeft op andere gezichtsempfindungen.

2) „U spreekt van het Bestaande, Daseiende, Existeerende, Werkelijke. Gebruikt u die categorien niet bewusteloos? Moest u niet vóór alles u zelf en anderen duidelijk maken, wat er aan vastzit en wat erin zit? U doet net, alsof Dasein hetzelfde is als Wirklichkeit: weet u dan niet het verschil?"

U bedoelt waarschijnlijk of ik wel weet, hoe Hegel eens heeft geprobeerd, die begrippen met anderen die voorafgaan, en anderen die volgen, te vereenigen in een systeem dat met het Zijn begint en met de Absolute Idee eindigt? Ja, dat weet ik, maar dat interesseerde me in dit boek hoegenaamd niets. De angst! De angst en de verbazing, als het schijnbaar massief-stoffelijke voorstelling, Beschaffenheit des Gemüths

is. Kent u dien angst niet? Begrijpt u niet de beteekenis van wat The ancient sage zegt bij Tennyson:

> Thou canst not prove that I, who speak with thee,
> Am not thyself in converse with thyself —?

Heeft u nooit die oogenblikken beleefd, waarop het inzicht in de bewustzijnsnatuur van uw wereld, in het droomweefsel van uw lichaam en van de aarde en van uw vrienden de ontzetting opjoeg van de eenzaamheid? Blijkbaar niet. Wie dien angst kent, wil vóór alles met zichzelf in 't reine zijn, onder welke voorwaarde zijn practische zekerheid, dat hij niet droomt, theoretisch houdbaar is. Het is zelfbedrog van u, te meenen dat uw Hegelsche philosofie u in dit opzicht gerust stelt. U vergist u, geloof me gerust. Nog voor een paar jaar misschien, voordat Bolland's onvoorzichtige genialiteit — of is dat een pleonasme? — propaganda had gemaakt voor Hegel, was u overtuigd van de „werkelijkheid" van de dingen. En de overtuiging dat, als de menschheid eens stikte in een abnorm dichten kometestaart, misschien niet die lichtende staart maar dan toch iets zou blijven rondzwieren, die overtuiging heeft u nu ook, al zegt u hardop van neen. En in elk geval is u rustig blijven gelooven in het — ik wil, om u genoegen te doen, niet zeggen: in het Bestaan, maar bijv. in het denken van een voor de helft slapende menschheid. Meende u, dat u uw overtuiging omtrent die denkende slapers aan Hegel had te danken? Wou u uzelf wijsmaken, dat Hegel u beduid had dat u niet de eenige bewustheid of bewustzijnssfeer is? U heeft die overtuiging, om niet te zeggen zekerheid, meegenomen uit uw voorkritische periode en er niet over nagedacht, dat ze verdwijnen moest op het oogenblik, dat dèze zekerheid opdook: de geziene, gevoelde, gehoorde dingen zijn bewustzijnstoestanden of -bepaaldheden. U was heel gerust op dat punt. Maar mocht u dat zijn? U zette een ernstig gezicht en mijmerde over de dialectiek van het ding en zijn eigenschappen; en u dacht: Als ik ga philosofeeren, wil ik niet van een bepaaldheid uitgaan; want waarom van deze? waarom niet van die? Dat zou reine willekeur zijn. Ik wil uitgaan van het onbepaalde, onmiddellijke. — Toen werd de dialectische machinerie aan 't rollen gebracht, of ging (als u dat liever hoort) van zelf aan 't rollen. Ja, maar u was heel gerust. Onverschillig waar u heen rolde, u hield de menschen, van wie u houdt en die van u houden. Ik zeg niet, dat u dit dacht: u was er waarschijnlijk zoo zeker van, dat u er heelemaal niet aan dacht. En dat was een groote fout van u.

Waartoe die fout leidt, heeft u kunnen zien aan Bolland's evoluties op de voorafgaande bladzijden. Wie theoretisch verloochent, wat hij practisch aanvaardt, wordt vroeg of laat gestraft, even goed als wie practisch verloochent, wat hij theoretisch aanvaardt. Wie meent dat, ook al verdween de menschheid, de gele, warme zon zou staan aan de blauwe lucht, mag ook meenen dat, terwijl hij slaapt, gedachtenstelsels en gevoelsbundels bestaan, passez-moi le mot; maar wie dóór heeft dat die gele, warme zon een weefsel van gewaarwordingen, begrippen, betrekkingen is, moet, dat inzicht uitbreidend tot het „lichaam van zichzelf" en „de lichamen van zijn vrienden" tot het, al is 't maar één seconde durend, angstgevoel worden gejaagd, dat „de wereld" is wat hij vroeger een spookhuis noemde, en dat zijn wezenloos ik rondwaart onder schijngestalten. En ook al verdampt die ontzetting, omdat de geestelijke proleet in ons dadelijk weer de baas wordt en met koekebakkersbotheid lacht om die dwaasheid —

> Denn aus Gemeinem ist der Mensch gemacht,
> Und die Gewohnheit nennt er seine Amme —

dan zal de denkende mensch de herinnering aan die seconde vasthouden als een openbaring. Wanneer u, om ruimer uitzicht te genieten, op het dak klimt van uw huis, dan is het niet eerlijk, de ladder in de struiken te gooien en te doen, alsof u er op gevlogen is. Trouwens, uw „verstandige" huisgenooten zouden u niet gelooven. Zoo ook, wanneer u een vergezicht wilt hebben op Bestaande gedachtenstelsels, mag u niet de ladder wegmoffelen, die u boven bracht. Doet u het toch, dan kan u er zelf niet meer af en breekt uw beenen, zooals Bolland.

De rust, die u permitteerde te peinzen over stelbaarheden die geen stand houden, en als een vlieger met te lichten staart dialectisch op te schommelen naar de nok van den hemel, die onbezorgde rust was een gevolg van onnadenkendheid. Wie den angst kent en de verbijstering, die ik bedoel, wil eerst daarmee afrekenen. My kingdom for a horse! Ja, maar the universe for a friend. En u begreep niet, dat u die verloor. Wie de menschheid aan zijn staart heeft hangen, moet het eerst op een akkoordje zien te gooien, voordat hij mee kan opschommelen.

En antwoordt u nu: „Jawel, psychologisch is dat best te begrijpen, maar het is dan toch heel onphilosofisch", dan zeg ik: Ten eerste doet

u het zelf ook, maar zonder bewustzijn en kritiekloos; dat uw vrienden en verdere menschen bestaan (denken), die meening heeft u uit uw kinderjaren meegenomen en gehouden, ook toen u de zon verdampte tot uw bewustzijnsbepaaldheid, en het is dan toch beter te weten wat je doet en waarom je 't doet, dan blindweg te blijven aannemen. Ten tweede zit in dat practisch geloof een theoretische onderstelling ingewikkeld. Wordt die er niet uitgepeld en in het volle bewustzijnslicht gezet; wordt over Zijn en Niet-zijn en Worden gephilosofeerd, zonder ervan notitie te nemen, dan springt ze van zelf vroeg of laat te voorschijn en wreekt zich. Bolland is er over heen gegleden (Coll. Log. pag. 62), omdat hij zoo'n haast had bij „het mooie" te komen. Nu zit hij bij de Rede op schoot, en die troost hem: stil dan maar, Zijn heeft immers twee beteekenissen!

Tot hem zeg ik: tant pis pour vous, ik ben er tevreden mee.

3) „U erkent dat u tot uw alarmschelhypothese komt uit angst, verbazing en gehechtheid aan sleur, en dat, ook al lukt het alle signalen op te gebruiken tot een wereldcompositie, waarin die opvatting zelf een plaats vindt, daarmee niet bewezen is dat toch niet alles illusie is. Nu: ik begin met het onbepaalde onmiddellijke, kom tot de absolute idee, laat zien hoe de natuur wordt gesteld, en bereik via de menschheidsontwikkeling het punt van uitgang. Zoo is mijn cirkel ook gesloten. Waarom deugt die minder dan de uwe?"

Het komt me voor dat uw cirkel daarom niet deugt, omdat u niet waar is. Ik bedoel natuurlijk niet, dat u niet te goeder trouw is, maar dat u uzelf bedriegt. Bolland spreekt eerst over „de werkelijkheid, waaromtrent wij ons denkend moeite hebben te geven" (Coll. Log. pag. 3), waarin zoo half erkend wordt dat er ook nog een werkelijkheid is, waaromtrent we ons geen moeite geven; daarna over de werkelijkheid, die niet „een buitenissige werkelijkheid buiten het denken blijvende" is, zoodat dus „dat denken en de werkelijkheid onderscheiden zijn zoo scherp als de noord- en de zuidpool van een magneet onderscheiden zijn" — waarin géén werkelijkheid buiten het denken wordt erkend; daarna erkent hij de ontologische prioriteit van Schopenhauer's Wil, maar stuurt dien naar huis met de boodschap, dat hij geen waarheid heeft, en stelt de dwaasheden waartoe hij komt, op rekening van het minderwaardig verstand. Dat alles schijnt me zelfbedrog. Ook u is wel degelijk overtuigd, dat er een natuurmechanisme Bestaat, ook al verdwijnt de menschheid, en het helpt u niets of u nu hardop zegt van niet. Daarmee erkent u, dat de zoogenaamde categorie: Mechanisme representatieve waarde heeft, en of die categorie nu al of niet über sich hinaus wijst, ze vertegenwoordigt als uw bewustzijnsbepaaldheid een Mechanisme, dat zal functioneeren, ook al is er geen subject meer om de gedachte te denken, en dat functioneerdè, voordat die gedachte bestond. En als u het hardop ontkent, denk dan aan Bolland. Maar dan lijkt het me toch eerlijker te beginnen met het uitspreken van een geloof, dat iedereen practisch aanvaardt en dat het eerst mogelijk maakt te spreken van iedereen; het lijkt me eerlijker de vertegenwoordigingswaarde dadelijk van te voren aan te nemen, ronduit en met het helder bewustzijn, dat het een hypothese is, dan quasi onverschillig maar inwendig overtuigd, theoretisch ontkennend wat we practisch erkennen, ons wijs te maken dat we als „redelijke" menschen niet antwoorden op de „verstands"-vraag, of er dan niets is. Mij lijkt dit beroep op de Rede een zelfbedrog, een radelooze poging om zich te paaien, evenals wanneer iemand zijn vrees om zijn orthodox christelijk geloof te verliezen tracht te sussen door hardop de natuurwetenschappelijke, historische en philosofische kritiek waanwijze schijnkennis te noemen, die verstuift voor de Goddelijke Waarheid. En dwingt ùw cirkel niet òf tot zelfbedrog òf tot het opgeven van de identiteit van Denken en Zijn? Maar in het volgende deel zal ik me wagen in Hegel's net. Het kan zijn, dat ik er niet meer uitkom; dat zullen we afwachten.

4). „Waarom valt u over den stijl van Bolland? Wat doet die er toe? U vindt hem leelijk, den stijl bedoel ik; Bolland vindt ùw stijl leelijk. U spreekt van zijn kameelzinnen: hij kan ùw zinnen vergelijken met geiten. Dat alles heeft met philosofie niets te maken."

Hierop zeg ik: Het heeft met philosofie heel veel te maken. Bolland's stijl is onnatuurlijk, hetzij hij kunstmatig aangeleerd is, hetzij Bolland, om de eenheid van tegendeelen te documenteeren, van natuur onnatuurlijk schrijft. Als u op uw wandeling een half kapotte flesch ziet liggen, slaat u hem heelemaal kapot. Als u een haas voor u ziet opspringen, gooit u hem uw wandelstok achterna of geeft hem een slag, om misschien te huilen, als u hem een poot stuk geslagen heeft. Kent u „Der Wunsch" van Sudermann? In ons allemaal zit de oermensch, in elk philosoof de medicijnman. Bolland roept door zijn stijl zijn medicijnman op.

Behalve dat: heeft u wel eens opgemerkt, hoe moeilijk het is in eenvoudig, natuurlijk hollandsch een condoleancebrief te schrijven aan een willekeurling, dien u toch niet negeeren wilt? Dan schrijf je 't liefst in officieele deftigheid; daarin huichel je makkelijker. En net zoo is 't veel moeilijker, dwaasheden te zeggen in spreektaal dan in Bolland's schrijftaal. Pompeuse woorden maskeeren afwezigheid van heldere gedachten even goed als afwezigheid van diep gevoel. Dat zal misschien nog wel blijken, als ik passages uit Bolland's Zuivere Rede ga behandelen. Daarom ook had ik, om zoo natuurlijk mogelijk te zijn, in dit boek willen spreken over *m'n* rooie, zure appel, en niet over den rooden, ronden, kouden, zuren, gladden, zwaren appel. Maar toch heeft mijn uitgever me misschien een dienst bewezen. Veel menschen voelen niet den ernst achter ondeftige gewoonheid, en de beschuldiging van onwetenschappelijkheid tegen wie niet gewichtig is, is des te gemakkelijker, als hij meer van een geit houdt dan van een kameel. Daarom is 't misschien wel goed, dat mijn geitjes door de vracht van n's wat kameelig doen.

Dwaze stijl gaat samen met dwaas woordgebruik; 't is hetzelfde gebrek aan taalgevoel, dat zich verraadt in malle zinswending en in malle woordenkeus. En zegt u nu vooral niet, dat Bolland er immers zelf op aandringt zijn woorden „niet op een goudschaaltje te leggen" (Coll. Log. pag. 40) en dat „woordenspel is het hoogste — en het diepste — waartoe een mensch kan komen" (pag. 130). Aan een aardig voorbeeld kan u zien, op hoe 'n fijne balans we bij kennistheoretische beschouwingen onze uitdrukkingen moeten wegen. Een jaar of acht geleden stond er in „de Gids" een interessant artikel van professor Jelgersma over het symbolische van onze kennis. Als u dat leest, zal u opmerken dat met het begin, waarin gezegd wordt dat niets anders gegeven is dan gewaarwordingen, waarnemingen, voorstellingen, begrippen, het realistische slot heelemaal niet klopt. Wanneer u het dan nauwkeurig overleest, zal u struikelen over dit zinnetje (ik citeer uit het hoofd, dus het kan er iets anders staan): we hebben dus niets dan symbolen of, als men wil, kennis van symbolen. Begrijpt u, hoe door die schijnbaar onschuldige gelijkstelling de (Kantische) tweeheid: het Wezen en de bewustzijnsbepaaldheid groene boom als symbolische kennis, vervangen wordt door de drieheid: het Wezen, de groene-boomverschijning als symbool en de waarneming, voorstelling of kennis? Door den overgang van symbolen tot kennis

van symbolen worden de intramentale verschijnselen het bewustzijn uitgeschoven tot een maskeradevertooning van het Wezen, dat zijn incognito wil bewaren „en trekt een grasgroen rokjen aan". —

Dat onzuiverheden van de soort die Bolland bedoelt en zooals volgen uit zijn besef van iets onzegbaars achter de woorden en door de woorden heen niet te vermijden zijn, en dat „een vrij spel met zinrijke klanken of begrip inhoudende woorden is het spel van het begrip en het ware met zichzelf, het fijnste en edelste, waartoe de werkelijkheid het in ons brengen kan" (pag. 131), moet op zuivere manier en zonder woordspelingen worden aangetoond, anders vervloeit alles in nevel. Wat ik bij Bolland voorloopig nog slechts in een paar voorbeelden, maar gewichtige en typische, heb afgekeurd, is bovendien heel wat anders dan onvermijdelijke onzuiverheid en edel spel van het begrip met zich zelf: het is begripsverwarring uit gebrek aan taalgevoel.

Wie philosofeert of een philosoof leest, heeft twee dingen noodig: 1) plezier in scherp omlijnde begrippen, veel lijkend op (hoewel niet hetzelfde als) het genot om ingewikkelde mathematische voorstellingscomplexen zoo uit te drukken, dat er geen woord te veel en geen woord te weinig wordt gebruikt — en 2) een fijn taalgevoel: evenals Tommasina's apparaat de donderbui scheen te verraden, die nog onder den horizon was, zoo verklapt het taalgevoel door een moeilijk te beschrijven onbehaaglijkheid, dat straks een onweer van logische — of redelijke — woede zal losbarsten in het nog rustige blauw van het wetenschappelijk bewustzijn. Als u nu zegt, dat alle begrippen aan elkaar vast zitten, zoodat die definities die ik verlang, niet mogelijk zijn; dat het eene begrip, goed doordacht, zooals u 't noemt, vanzelf vervloeit in een ander; dat alle begrippen als verbizonderingen van het zelfbewustzijn in elkaar overgaan, evenals rood door allerlei nuances het purper bereikt om tot rood terug te keeren; dat die scherpe onderscheiding een eisch is van het fixeerend verstand, maar dat de Rede in mij of als „ik" haar in ongescheiden onderscheidenheid alles-zijn laat zien in de onhoudbare onfixeerbaarheid van haar verbizonderingen — dan antwoord ik: Ik ken het kruis van de werkelijkheid en ik houd van rozen; ik zal later onderzoeken of wat u bewondert, misschien een papieren roos is. Maar u zal het toch wel eens zijn met Hegel: Die verständige Form der Wissenschaft ist der allen dargebotene und für alle gleichgemachte Weg, zu ihr und durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen, ist die ge-

rechte Forderung des Bewusstseins, das zur Wissenschaft hinzutritt. Of is u hierin über Hegel hinaus? Wie tòt het absoluut idealisme komt door onzuiverheden en woordspeling, die eerst binnen het absoluut idealisme, zooals het heet onvermijdelijk en edel zijn, knoeit.

Hegel's Phaenomenologie des Geistes als inleiding tot de Logica of Ontologie heeft Bolland in zijn Collegium Logicum vervangen door een andere inleiding: hij behandelt de vraag: Hoe moeten we denken over de werkelijkheid? (op pag. 4 Hoe moet ik denken over de werkelijkheid, waardoor de groote moeilijkheid weggemoffeld wordt) en geeft daarna een historisch overzicht. Gesteld al, dat in die vraag het absoluut-idealistisch „besef" opgesloten lag, dan zou daarmee alleen een psychologische feitelijkheid aangetoond, niet een wijsgeerige stelling gerechtvaardigd zijn; gesteld al, dat we in die gedachten van Kant, die over Fichte tot Hegel hebben geleid, den echten, eigenlijken Kant hebben te zien en in wat er niet mee overeenstemt, stelbaarheden die geen stand houden, of symptomen van een zich zelf niet begrijpend profeetschap, dan is daarmee alleen dan een tegelijk historische en redelijke onvermijdelijkheid aangetoond, als de juistheid van die „begin"-gedachten in het licht is gesteld. Wanneer we Kant's verbod, de categorien transcendentaal te gebruiken, en de transcendentale synthesis van de apperceptie bespreken, zullen we zien in hoe ver Bolland meer (of minder) is dan een historicus, die een feitelijkheid beschrijft. Wat Bolland in het Collegium Logicum zegt van het Ding-an-sich, komt in hoofdzaak neer op hetzelfde, wat we in Zuivere Rede vinden.

Den schijn nu, alsof de grondgedachte van Hegel feitelijk ligt in de vraag en alsof Kant's kritische rede door tegenspraak met zich zelf boven het subjectief tot het absoluut idealisme wordt „uitgedreven", dien schijn goochelt Bolland voor door begripsverwarring. Ik beweer natuurlijk niet dat hij, erop attent gemaakt, zulke dingen niet evengoed ziet als ik, maar hij wordt er niet op attent gemaakt door zijn eigen taalgevoel. Hij is ondanks zijn onbetwijfelbare genialiteit niet subtiel. Als hij schilder was, zou zijn bacchantische verrukking uit waschtobben vol verf met ragebollen voor penseelen een doek als een kazernemuur vullen met een heelal. Voor een propagandist bestaat er geen beter organisatie van geest en karakter; bij Bolland is alles vereenigd, wat het absoluut idealisme in een voorvechter verlangen kan: een zeldzame begaafdheid, de trots van de Rede, een krachtige, impo-

neerende persoonlijkheid, een niets-ontziende eerlijkheid en prachtige waarheidsliefde, de martelaarsmoed van een diepe overtuiging, heerschzucht (? cf. Coll. Log. pag. 9) en hartstochtelijkheid. Bolland moet iets te aanbidden hebben. Vroeger heette Hartmann titanisch: nu is hij tithonisch verschrompeld tot sprinkhaan, die ter eere van de eenheid van tegendeelen zelf Grillen fängt op het spotsjirpend droomveld van het transcendente. Ook al doet de soms smalende toon onaangenaam aan, waarmee Bolland in Neuer Verstand und alte Vernunft zijn vroegere adoratie, aan wie hij zooveel te danken heeft, als een kwajongen terecht wijst, het zou groote dwaasheid zijn hem te verwijten, dat hij na Hegel beter te hebben leeren kennen anders denkt dan vroeger. Niemand weet, waartoe hij nog eens komt. Na tien jaar is Bolland misschien teruggekeerd tot zijn eerste liefde en spreek ik met afgrijzen van hem, als hij über den verehrungswürdigen Erlöser des Gedankens blasphemisches redet (Gabler Krit. des Bew. pag. XII); misschien ook erkent hij, als hij oud is, „that all we have power to see is a straight staff bent in a pool". Ik haal het alleen aan om de wijze, waaruit zoo duidelijk een fanatische natuur blijkt; want ook zijn, zeker niet persoonlijk bedoelde, schamperheid tegenover zijn vroegeren afgod beschouw ik als uiting van hartstochtelijkheid. Dit alles nu wordt dubbel verleidend door zijn gebrek aan fijn taalgevoel, dat zich voor iemand met ook maar een beetje smaak accuseert in zijn lachwekkenden stijl, en juist door dien stijl maakt Bolland zich het philosofeeren op dezelfde manier gemakkelijker, als iemand, die niets voelt, zich zijn troostbrief gemakkelijker maakt. Het is bij mij meer dan aesthetisch verzet tegen de zotheid van „de taal des begrips", zooals de Bollandische tale Kanaän's door sommigen, allicht ook door hem zelf, wordt genoemd: het is verzet tegen slordig woordgebruik, waartoe de op misbaar van rinkelende rhetorica herleefde Schamaan den genialen professor verlokt, verzet tegen Bambergerij van taalgrofheid, die in troebelen woordenpoel naar Hegel's heilbot wil visschen. Daarom zal ik naarstig blijven wijzen op het komische, om door lachlust kritiek te wekken in evenmin persoonlijk bedoelde scherts, dem Scherz welchem, zooals Schopenhauer zegt, eine Stelle zu gönnen in diesem durchweg zweideutigen Leben kaum irgend ein Blatt zu ernsthaft seyn kann.

Als u nu even wilt overlezen wat ik heb gezegd op pag. 55—67, dan komt er misschien ook in u even een twijfel op, die heel wat

anders is dan de in Hegel's systeem (of in hèt systeem) opgenomen scepsis.

Evenals het meisje, dat werkte in haar tuin dicht bij een bosch, gewaarschuwd werd door het jongetje, dat in een boom op den uitkijk zat en moest roepen: „De wolf! de wolf!", zoo wordt de philosofie, terwijl ze haar gedachtebloemen kweekt, gewaarschuwd door de „waargenomen dingen", die roepen: „De wolf! de wolf!" Maar het jongetje was dikwijls grappig en schrikte door ondeugend angstgeroep het meisje weg uit wolflooze veiligheid. Toen geloofde ze het jongetje niet meer, en de wolf kwam en at haar op. Is Hegel's philosofie op voorname skeletdeelen na door den wolf van het transcendente opgegeten? En Bolland's poging om haar als de grootmoeder van Roodkapje te voorschijn te pellen en den wolf door zwaarwichtige argumenten te laten zinken in de statige deining van de dialectiek — zou dat uitloopen op een sprookje? We hebben gezien, dat een paar van die „keien" kurk zijn: of alles kurk is en het meisje kan blijven leven, moet blijken.


COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010679006

